Juan Carlos Rodríguez

Freud: la escritura, la literatura

(inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)

Akal Cuestiones de antagonismo

Akal / Cuestiones de antagonismo / 124

Juan Carlos Rodríguez

Freud: la escritura, la literatura

(inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)

Estudio preliminar de José Luis Moreno Pestaña

Edición de Juan Antonio Hernández García

Este libro trata sólo de una pesadilla: la pesadilla del «yo».

[...] La relación entre yo-yo soy es la clave de toda nuestra historia individual y colectiva a nivel ideológico, personal, desde el esclavismo hasta hoy. Como sólo podemos decir yo a través del yo soy resulta claro que no hablo de una historia del alma, puesto que el yo-soy está siempre construido, producido por relaciones sociales (o sea, económicas, políticas e ideológicas). Hablo sólo de un intento de historiar lo que solemos llamar la subjetividad sin saber muy bien lo que decimos.

Y hablo de historiar esa supuesta subjetividad a través de sus manifestaciones discursivas: la literatura, la filosofía, la escritura en general.

Juan Carlos Rodríguez

Diseño de portada

RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

© Herederos de Juan Carlos Rodríguez, 2022

© Ediciones Akal, S. A., 2022

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-5152-7

Umbral y crepúsculo del sujeto burgués: Juan Carlos Rodríguez y el inconsciente ideológico del capitalismo

José Luis Moreno Pestaña

0. Explicitar los ejes de una obra

Juan Carlos Rodríguez no dedicó lo principal de su esfuerzo a un comentario de autores de la filosofía o de la teoría social. En ese sentido, este libro sobre Freud es distintivo en su trayectoria y se enlaza con los contados pero importantes trabajos dedicados a Marx y Engels, a Althusser, Heidegger, Brecht o Foucault. Rodríguez trabajó sobre materiales históricos, poniendo en funcionamiento sus principios de análisis en lo concreto de la investigación. Nunca sufrió de lo que Bourdieu, con mucha malicia, consideraba un mal de cierto marxismo: el de ser un materialismo sin materiales[1]. En ese sentido, Rodríguez se emparenta con Gramsci y, por supuesto, con la tradición de Marx y Engels. La constelación del marxismo occidental, adaptada a las normas académicas dominantes, buscó siempre resguardar simbólicamente el materialismo histórico con un predecesor ilustre (marxismo spinozista, kantiano, hegeliano…). No fue aquí el caso y quizás ello influya en que su obra descoloque a quienes se encuentran habituados a situarse dentro de una economía de nombres de referencia, nombres en los cuales se amparan las carreras académicas.

Rodríguez, sin embargo, produjo una teoría en funcionamiento, y lo hizo en el campo de la ideología en general y la literatura en particular. A su obra le faltó un trabajo que enseñase qué principios generales operaban en sus diferentes estudios. Son esas presentaciones las que permiten que una obra se popularice aunque también que se convierta en rutina, por tanto cualquier esfuerzo en este sentido debe ser tomado cum grano salis, antes de todo por parte de quien lo escribe. No es infrecuente que, quienes se acercan a su obra y la admiran, se sientan confusos acerca del alcance de la misma, esto es, acerca de si se

encuentran en ella principios de análisis aplicables a otros objetos que los que estudió nuestro autor. Qué duda cabe que los hay, porque lo atestiguan una gran cantidad de investigaciones que se inspiran en él. Mi desafío es que esta introducción sirva para afianzar la tesis de que se encuentra en su obra un programa de investigación extraordinariamente fecundo.

Por decirlo con una fórmula que espero que, al terminar, no se considere recargada: Juan Carlos Rodríguez buscó escribir El Capital de la subjetividad burguesa, de sus diferentes fases históricas, y de cómo en ella cobró vida un producto muy particular: la literatura. He dicho subjetividad burguesa y no capitalista, y esta diferencia resulta importantísima; porque Juan Carlos Rodríguez describe la alborada y el ocaso de esa subjetividad pero, evidentemente, no el ocaso del capitalismo. Paradójicamente, es el mensaje del autor en su madurez: el capitalismo, que impulsó el sujeto burgués, ha acabado desechándolo y, con él, la literatura y la filosofía; una tesis que también se encuentra en este libro[2]. Sin enemigos, el capitalismo no necesita más individuos que los que producen sus dispositivos de trabajo y consumo. Es más, aquello a lo que permitió emerger –es el caso de la literatura– se adaptó bien a la lucha contra sus oponentes –el feudalismo y el comunismo– pero fue a la vez un lugar donde se visualizaban sus contradicciones y donde los individuos comprobaban la distancia entre sus condiciones de existencia y los sujetos que se les decía que eran.

Tal va a ser mi programa. Comenzaré refrescando, necesario para jóvenes y no tan jóvenes, la epistemología marxista en la que se formó Rodríguez, fundamentalmente la que, procedente de la tradición de Althusser, diferencia entre el modo de producción y la formación social. Teniendo esto claro, me detendré en las variaciones internas del sujeto del modo de producción capitalista, pero siempre recordando que este convive con restos o promesas de otros modos de producción. Cumplida la tarea, propondré un paralelismo entre El Capital y la obra de Rodríguez, cuya investigación se vertebra fundamentalmente, aunque no sólo, en el estudio de la transición entre feudalismo y capitalismo. En ese momento comprenderemos, o eso espero, que la literatura, como el mercado, y como su común producto el sujeto libre, mantienen siempre una relación muy tensa con el capitalismo, hasta el punto en que pueden alumbrar disposiciones absolutamente críticas con él. Seguidamente, intentaré mostrar cómo funciona la teoría del inconsciente ideológico y cuáles son las fases de trabajo que impone a quien desee recorrerla y ponerla en práctica. Quiero así ayudar a precisar qué significa que un inconsciente libidinal

se abrocha siempre con uno ideológico[3]. Posteriormente daré sentido a lo que anuncia este título: qué sucede cuando existe un capitalismo sin sujetos, poblado de individuos que viven sin contarse historias, completamente empastados en el materialismo sórdido que les proporciona la explotación y la autoexplotación. En ese mundo Garcilaso ya no es necesario, como tampoco lo es pensar el amor como diálogo o meditar sobre la técnica: puede ya vivirse sin más aura que la del mercado capitalista. Juan Carlos Rodríguez no invita al optimismo pero sí nos ayuda a encontrar una vía de lucha inesperada: la defensa de las promesas de la subjetividad burguesa contra su violentación capitalista. Y es que la burguesía y el capitalismo no son exactamente lo mismo. En ese sentido, Rodríguez enfoca todo su esfuerzo a darnos armas para el nacimiento de una nueva subjetividad rebelde, por utilizar un concepto con el que Habermas retrató a Marcuse.

1. Una escala de análisis marxista

Un preámbulo sociológico

Analizar cualquier realidad supone insertarla dentro de unas coordenadas. Puede analizarse la realidad como un efecto de las peripecias individuales. En ese caso, actuaremos como si los sujetos fueran dueños y señores de su destino aunque, desgraciadamente, siempre en conflicto con otros sujetos –también ellos dueños y señores– con los que entran en competencia y colaboración. Podemos pensar la realidad como la conjunción de espacios sociales que la trascienden y cada uno de los cuales tiene sus propias normas. Así, por ejemplo, la filosofía tiene unas normas desde Platón –o desde los presocráticos– hasta Gustavo Bueno. O la literatura, que, con sus cambios y peripecias históricas, sería esencialmente la misma desde Esquilo hasta El jinete polaco.

Juan Carlos Rodríguez escribió adoptando una escala de análisis la cual se organiza desde una galaxia de conceptos articulados alrededor de los de «modo de producción» y «formación social». Sin ellos no se entiende el concepto de «inconsciente ideológico». Esa escala de análisis pertenece a una específica tradición marxista, pero Rodríguez la desarrolló y logró análisis de importancia.

Tanto es así que, si hablásemos el lenguaje de la ciencia, diríamos que logró descubrimientos muy significativos. Estos se encuentran ya en su primera obra publicada, en la que figura una introducción donde Rodríguez ajustaba cuentas con aquella hebra del marxismo desde la que siempre hiló su trabajo, la tradición que comienza en Louis Althusser. Es importante retener esto: nuestro autor comenzó inspirándose en esa tradición, pero también señalando sus límites, lo cual sin duda no es muy común[4]. Como toda producción original, la de Rodríguez se enfrentó siempre a una doble recepción, por una parte de enorme admiración y, por otra, de escepticismo acerca de la calidad y originalidad de lo que ofrece. Esto último particularmente acentuado por la radicación de nuestro autor en Granada, sin duda una universidad prestigiosa pero que ocupaba un lugar subordinado en la economía de consagración dentro del campo de la teoría social.

Me detendré un momento aquí porque se trata de un problema básico de la sociología de las relaciones intelectuales y sus jerarquías. El gesto intelectual de Juan Carlos Rodríguez se parece mucho al de otros autores innovadores y procedentes de países culturalmente relegados, como sin duda lo era la España franquista en la que se formó. Como Juan Benet –debemos este análisis a la gran obra de Pascale Casanova–, Rodríguez necesitó apropiarse de una tradición teórica –la marxista en su referente althusseriano– para, y esto es muy importante, trabajar sobre un espacio cultural específicamente español[5]. Benet utilizará las herramientas aprendidas en William Faulkner para escribir sobre León. Rodríguez empleará el marxismo althusseriano, sobre todo, para estudiar el Siglo de Oro. En esto ambos se diferencian de las carreras que, procedentes de países rezagados en la división internacional del trabajo intelectual (que divide entre países importadores y exportadores de producciones simbólicas), se asimilan a las ideas y los objetos característicos de las metrópolis, convirtiéndose en eslabones de las cadenas culturales internacionales –es algo que puede observarse fácilmente en las trayectorias de internacionalización de los universitarios de mi generación–. Benet o Rodríguez cambian, con herramientas adquiridas del exterior, su entorno de procedencia, no se asimilan a otro. Con una diferencia: el segundo cuestiona, desde su primer libro, la tradición en la que se inserta, con lo cual los conflictos se amplifican. Su posición se opone a 1) quienes cultivan el canon dominante en su país, 2) quienes se integran con seguidismo en las redes internacionales y se mimetizan en parte de estas, y 3) a quienes producen los instrumentos de análisis a nivel internacional, pues el autor se presenta como un interlocutor que habla de tú a tú y que pretende modificar también los medios de producción teóricos, no sólo su aplicación. Quienes

conocimos a Rodríguez, y miramos su obra con un mínimo de equilibrio, percibimos la enorme presión de sostener una batalla en esos tres planos, sobre todo en un entorno como el intelectual donde las agresiones se caracterizan siempre por desconocer la aportación de alguien o, si se hace, a menudo a regañadientes, soslayar su novedad: en suma, o no se dice nada o se dice con displicencia.

El mapa conceptual de partida

Empiezo con las innovaciones de Rodríguez dentro de la tradición althusseriana. Comenzaré explicando qué es un modo de producción ya que Rodríguez perfilará una teoría de las formas históricas de la individualidad partiendo de este concepto. Seguiré en esto a Étienne Balibar, con cuya obra dialogó permanentemente nuestro pensador[6]. En un modo de producción se encuentran siempre tres elementos: alguien que trabaja, unos medios de producción que comprenden un objeto de trabajo e instrumentos de trabajo y alguien que no trabaja y que se apropia parte de la riqueza –puede ser un burgués, un señor feudal o un rey persa, o puede ser una niña, un anciano o alguien que no puede trabajar–. Además entre esos tres elementos se dan dos tipos de relaciones, unas de propiedad y otras de apropiación. La propiedad sanciona jurídicamente a quien pertenece la fuerza de trabajo o los medios de producción. La apropiación explica cómo funciona específicamente el proceso de trabajo y quien lo controla.

Comienzo con la propiedad de la fuerza de trabajo. Esta puede pertenecer a quien lo ejecuta o ser una propiedad ajena. Los esclavos pertenecen a un amo y es él quien decide cuánto les hace trabajar y cuánto les pertenece del producto de su trabajo. La labor de los siervos de la gleba les permitía alimentarse a sí mismos y a su familia, pero les obligaba a trabajar para el señor que les permitía instalarse en la tierra. En fin, en el capitalismo el trabajador es dueño de su fuerza de trabajo y nadie le puede imponer trabajar o no.

Continúo ahora con la apropiación. Los esclavos trabajan con instrumentos que no les pertenecen: ellos mismos entran dentro del conjunto de las herramientas del amo. Los siervos de la gleba son dueños de sus herramientas de trabajo y de hecho gestionan su proceso de producción, se lo apropian de facto: el señor

feudal no desempeña ningún papel en el mismo, incluso cuando se beneficia del trabajo extra que debe realizar el siervo. En el capitalismo, en suma, el trabajador es propietario de su fuerza de trabajo pero no de sus medios de producción, por tanto la relación de apropiación cae del lado del burgués: es él quien pone a funcionar el trabajo.

Visto lo cual se está en condiciones de comprender cómo se produce la extracción de la riqueza. El esclavismo no ofrece, en principio, ningún misterio: el amo impone objetivos y ritmos a sus útiles de trabajo, aunque debe vigilar que la herramienta humana no se desgaste muy pronto. En el feudalismo la riqueza se extrae con el concurso de elementos políticos e ideológicos. Primero se produce y luego se extrae la riqueza. En el capitalismo las cosas pasan de otro modo: la riqueza se extrae mientras se cumplen las condiciones de un contrato de trabajo firmado libremente.

Por tanto, los modos de producción tienen diversos niveles: uno económico, otro ideológico y otro político[7]. Las formas de organización económica determinan qué nivel domina, manifiesta su presencia y la impone a los agentes implicados[8]. En aquellos donde los beneficios se extraen por la fuerza, la economía no domina; en aquellos donde los individuos intercambian un equivalente en dinero por otro en trabajo, todo ocurre sin aparente intervención de la política o de la ideología[9].

Eso en cuanto al modo de producción. Junto a él se encuentra otro concepto, el de formación social. A menudo sus significados se confunden pero lo que interesa es aclarar algo: en la historia no encontramos nunca un modo de producción puro[10]. Siempre conviven varios, lo cual proporciona un espacio de contradicciones amplio: tanto dentro de cada modo de producción –así, siervos de la gleba/señores– como de cada modo de producción con otro –así, cuando conviven, algo que sucede en los análisis de Rodríguez, feudalismo y capitalismo– o de elementos de un modo de producción con otro: en el seno de una formación social dominada por el capitalismo pueden anidar elementos de otro modo de producción y los elementos del capitalismo entrar en conflicto con alguno o algunos de los elementos del modo de producción no dominante. Heidegger, en su famoso Discurso del Rectorado, determina que a Alemania se la ayuda con el trabajo, con el ejército o con el saber. Como apunta Rodríguez con sobria ironía, tales fueron los órdenes feudales según nos ayudó a conocerlos el gran historiador Georges Duby[11]: laboratores, bellatores y oratores. Si ese imaginario puede resonar en el discurso de Heidegger es porque en la Alemania

capitalista y nacionalsocialista aún persistían relaciones de un modo de producción anterior: convivían elementos de este en una formación social[12].

El modo de producción como clave de lectura: el ejemplo del cuerpo

La actitud de Althusser y sus discípulos era circunspecta respecto a lo que explicaban estos conceptos. Ni el modo de producción ni la formación social explicaban todo, sino que en esta –porque sólo existen formaciones sociales– viajaban diferentes historias autónomas; por ejemplo, la de la filosofía y la de la literatura[13]. Aunque había debates dentro del espacio althusseriano, se tendía a considerar que las grandes formas culturales, aunque obviamente tenían fecha de nacimiento, se reproducían en una historia específicamente autónoma. Juan Carlos Rodríguez consideraba que en cada formación social se originaba una apropiación del pasado, y esta se encontraba radicalmente marcada por las características de esos espacios concretos y de sus matrices ideológicas específicas. Una matriz, escribía Nicos Poulantzas, organiza específicamente el predominio de lo económico en cada modo de producción –que a su vez se articula con otros en una formación social–[14]. Juan Carlos Rodríguez concederá un mayor alcance al concepto de modo de producción y lo utilizará, como diría Althusser, en sentido amplio: cada modo de producción, articulado siempre en una formación social, lee la historia de tal modo que la reelabora completamente[15]. Hasta el punto en que escribir textos y exponerlos a los demás no será lo mismo en cada coyuntura histórica. Ni la filosofía ni la literatura fueron siempre lo mismo. Leamos a Rodríguez en su primer libro:

Que Santo Tomás adopte, desde su propia perspectiva ideológica, determinadas series enunciativas del Aristóteles medieval del XIII, es una cosa, y que sea «realmente» aristotélico (o sea: que siga literalmente –y en toda su complejidad– la lógica inconsciente «esclavista» del genuino Aristóteles griego) es otra muy distinta. Althusser cae a veces en el mismo «evolucionismo» académico –aún discontinuo– cuando considera (en el propio texto de «Lenin y la filosofía») que la «filosofía» es la misma cosa desde Platón hasta Husserl (a causa sin duda esta vez de un prejuicio académico-profesional: Althusser es «administrativamente»

un «filósofo») sin conectar, por tanto, a cada ideología teórica con el modo específico de producción que le corresponde, etc. Puede evidentemente aceptarse que tales «ideologías teóricas» se sistematizan y se estructuran con un rigor específico (estructuración rigurosa y sistematización que hacen que estas «ideologías teóricas» puedan considerarse –desde perspectivas burguesas– como la misma cosa «todas», todas como «filosofías»), a partir de la aparición de las diversas «ciencias» (o «continentes científicos»), pero sólo eso. Trascender la cuestión más allá de tal fenómeno de sistematización, considerar que existe realmente –y siempre igual– la «Filosofía» (que existe la misma realidad desde Platón a Husserl, etc.) no es más que una nueva versión de la falacia «académico-burguesa» del evolucionismo del «espíritu humano»[16].

Permítaseme un comentario. Rodríguez no niega que los discursos tengan una forma identificable («un rigor específico») y una vecindad característica con los desarrollos científicos –es lo que Althusser consideraba: la filosofía imitaba la forma de las ciencias–. Ahora bien, eso no basta para concluir que nos encontramos ante una disciplina idéntica. Igual que trabajo asalariado o dinero existen en diversos modos de producción, también existen discursos –que se autodesignan como filosóficos– en contextos muy distintos, pero ni el trabajo, ni el dinero ni la filosofía tienen el mismo sentido. En diferentes relaciones de producción, el trabajo asalariado puede ser marginal y el dinero puede desempeñar un papel limitado a cierto tipo de intercambios con determinados tipos de individuos. La misma forma –dinero, trabajo, filosofía– puede situarse en espacios muy distintos cuyo sentido tiene que determinarlo la investigación[17]; a no ser que sea uno perezoso desde el punto de vista histórico y se quiera decir que siempre hubo ricos y pobres, mercados eficientes y filósofos preocupados por la verdad, el bien y la belleza. Así, en el Medievo había representaciones escénicas, pero no público sino fieles, los cuales no habían pagado entrada –no habían ganado con ello el derecho a crítica– y asistían a obras vinculadas con el orden divino –y no con los sujetos, autores de sus obras, que se disputan el prestigio teatral[18]–. Santo Tomás trae a Aristóteles y a sus enunciados a otro espacio ideológico que no es ya el de la política como condición de humanidad ni el de si la esclavitud se define por la capacidad de deliberación.

En teoría social abundan los programas, no tanto sus aplicaciones. En eso Rodríguez también requiere entrenamiento, pues lo fundamental de su programa

de investigación se encuentra en análisis ceñidos. Para la burguesía, nos decía Foucault en 1976, el cuerpo se convirtió en símbolo de autoafirmación, desempeñando un papel análogo al de la sangre en la nobleza[19]. Dos años antes Rodríguez ofrecía un estudio concreto de cómo Aristóteles y Platón servían para ofrecer dos visiones del cuerpo, la una burguesa, feudal la otra. Esta cuestión resulta estratégica en la argumentación de la obra que introduzco, en la que se señala que, sin el cuerpo que proporciona el inconsciente ideológico, el inconsciente psíquico no podría presentarse ante el mundo[20].

Dentro del inconsciente feudal se forjaba el cuerpo como punto más bajo de la corrupción, radicado en el mundo sublunar e imperfecto, aquel donde la mezcla y la variedad impiden que se manifieste la ordenación divina y celeste. Por tanto, sólo la gracia divina permite que la materia adquiera dignidad, aunque jamás la alcanza completamente. Eso hacía que, en las representaciones escénicas y en lo que se llamará después teatro, el feudalismo desconfiase del uso de máscaras, considerado un índice corrupto de travestismo: cuando piense sobre el amor sublunar, siempre lo verá atenazado por la lógica de la sangre y el honor, por tanto proclive siempre a la mezcla de unos amantes que deben estar separados.

El Aristóteles del De caelo transita, pues, hasta la cosmovisión medieval. Ahora bien, su cosmología se integra en una articulación subordinada absolutamente peculiar: establece una jerarquía ordenada que no desentona con lo que ocurre en la producción, donde los individuos, en cuanto siervos, deben ceder una parte de su esfuerzo a entidades superiores, encarnadas en la iglesia y los señores, ellas mismas dependientes de una cadena de eslabones jerarquizados. Es Aristóteles, sí, pero es otro Aristóteles: el que ayuda a abominar de la mescolanza y del teatro, el que garantiza la inquietud por la sangre, la sustancia transmitida por el linaje.

Y ahora toca El Banquete y Platón. Aristófanes, en un momento hilarante del diálogo, esboza el discurso donde se nos explica que los seres humanos, en un principio, eran esféricos y autosuficientes hasta que los dioses, enfadados por su arrogancia, los partieron. Así se explica la fuerza de Eros, que no es sino el intento por recuperar la parte desgajada. Esta historia platónica se inserta en una visión del amor absolutamente particular. El cuerpo no es, como en el organicismo, el emblema de lo perecedero, sino el lugar donde el alma busca a su otra mitad hasta alcanzar la reconciliación. Platón/Aristófanes había señalado que los géneros eran tres –el masculino, el femenino y el andrógino–: ello convertirá la androginia en símbolo espiritual mientras que para Tirso de Molina,

aún empapado de la visión feudal, será contra natura. El cuerpo es bello porque en él irradia el alma y porque en esta late un principio divino. En el teatro no habrá problema alguno con el disfraz de los actores, ya que la androginia se encontraba completamente legitimada. En fin, este platonismo –que Rodríguez denomina animista– legitima al sujeto autónomo, el cual se inserta gozosamente en el mundo sin miedo a integrarse en la corrupción.

Hasta aquí los dos modos de producción –el feudal y el mercantilista– enfrentados respecto al cuerpo. Pero Rodríguez se impone más tareas. Dado que está analizando formaciones sociales en transición, los modos de producción no sólo conviven con otros sino que en ellas son particularmente inestables. Remito a lo que expliqué antes: una formación social conoce conflictos propios a cada modo de producción, de estos entre sí, y de elementos de un modo de producción con elementos de otro. Rodríguez, en el siglo XVI, estudia lo que llama sociedades en transición donde se encuentran en conflicto aristocracia y burguesía en múltiples planos. Debido al poder de la aristocracia en el aparato de Estado absolutista, la ideología organicista actúa sobre la visión del cuerpo. El cuerpo debe estar corregido por el vestido, capaz de instaurar sobre el desnudo una jerarquía que salve las apariencias en el revoltijo sublunar[21]. De igual modo, cuando comience la literatura picaresca se encuentran diferencias básicas en la concepción de las clases populares. Los escritores influidos por el organicismo consideran que los pícaros son el resultado del mal ejemplo de los de arriba, los cuales han perdido su honor por efecto del mercado y el ansia de dinero –de nuevo la corrupción del mundo sublunar degradando las jerarquías–. Esa ideología se insinúa incluso dentro de textos construidos desde el horizonte burgués. En La Celestina, Calixto tiende a tratar a Sempronio como vasallo y no como criado; esto es, tiende a confundir entre alguien sometido –el siervo a la tierra– y alguien libre. En otras ocasiones, explica Rodríguez, la fuerza del amor arrebata a Calixto, quien no conoce más ley que su otra mitad y se comporta entonces como un sujeto absolutamente burgués: «—¿Tú no eres cristiano? —¿Yo? Melibeo soy»[22]. Aunque existan tales posiciones inestables, pues los individuos se encuentran habitados por principios complejos, el principio burgués –o animista– concede entidad propia al pícaro. En el mercado hablan sujetos en cuanto tales, sin referencia a la clase de la que proceden.

2. Nacimiento de la literatura y complejidad de la experiencia moderna

El capitalismo no es animista, aunque la burguesía lo fue

Calixto se encuentra dividido entre dos modos de producción, exactamente igual que los cuerpos sometidos a la experiencia contradictoria del organicismo aristotélico feudal –organicismo por referencia a conjuntos estructurados comunitarios, como los siervos, la tierra y los nobles– y el animismo platónico burgués –animismo por referencia a un alma que se transparenta en un cuerpo singular–. Lo cual nos sirve para recordar otro recurso analítico de la tradición marxista, señaladamente la althusseriana: la diferencia entre el objeto real, inevitablemente complejo, y el objeto de conocimiento. La cuestión no es que la realidad sea más compleja que cualquier captación de la misma, o no es sólo eso. La cuestión estriba en cómo nos apropiamos la realidad en el pensamiento, apropiación que será más rica cuanto mejor leamos las nervaduras y la lógica por las que se la determina[23].

El animismo fue la ideología de la burguesía en sus albores, en un momento en que la relación entre los sujetos se planteó como la existente entre almas iguales y libres[24]. Con la extensión del mercado florece la ideología del sujeto y la idea de que entre los sujetos se teje la amistad y el amor, la transparencia de un contrato en todas las dimensiones de la existencia[25]. En las ciudades italianas, pero también en las castellanas, los textos comienzan a reunir características muy precisas. Por un lado, en ellos, y a través del lenguaje, se transparenta la intimidad de los escritores y no alguna versión de la verdad revelada. Por otro lado, son textos donde se transmite el aspecto más sensible de la experiencia humana: Calixto dice que es «melibeo», no habla pues como un teórico diciendo que es un sujeto dueño de sí y en comunicación íntima con otro. Son producciones que, en grados variables, se separan de las teóricas o filosóficas aunque, tal y como mostré sobre el cuerpo, se encuentren entreveradas con ellas. Será con Kant cuando se teorice explícitamente la existencia de un sujeto teórico, otro moral y otro sensible. Pero ya en el mercantilismo se diferencia el discurso de la verdad teórica y el de la intimidad, cuyo vehículo privilegiado será la literatura[26].

Regreso un momento al marxismo, pues aquí se muestra uno de los grandes problemas del mismo, al cual dio Rodríguez una solución extraordinariamente

original. Puede imaginarse un modo de producción mercantil en el cual sujetos propietarios de su fuerza de trabajo y de sus medios de producción intercambien los productos de su trabajo de acuerdo a equivalentes. El lector de El Capital sabe a qué me refiero: se parece mucho a lo que Marx muestra en la sección con que se abre el primer volumen. En ese modo de producción los agentes no sólo son propietarios, sino que también dominan el proceso de trabajo –o, dicho en los términos de Balibar, se lo apropian efectivamente–. No hay que confundir el modo de producción mercantil con el mercado, una forma de intercambio que tiene una vida anterior al capitalismo y que seguro la tendría si inventamos algo que sustituya a este. En el capitalismo vivimos una experiencia doble: como individuos jurídicos cerramos acuerdos, y nadie podría negar que Pármeno y Sempronio no están para nada obligados a trabajar para Calixto, sino en la medida que les interese: no son siervos, aunque a veces Calixto se confunda, sino criados[27]. Pero al decir esto último ya no los miramos como parte de una relación jurídica, sino de las relaciones sociales. Y ya no son sujetos autónomos, son miembros de una clase[28]. Rodríguez lo precisa: estamos en la época de la manufactura, donde los trabajadores aún controlan el proceso de trabajo, con un mercado que se extiende y con una idea de libertad en el contrato que tiene poderosos componentes morales[29]. Los criados de La Celestina son ambas cosas: por un lado parece que viven en un mercado, por otro padecen el destino colectivo de los separados de los medios de producción. Esa situación ambivalente es la de cualquier sujeto en sociedades capitalistas: es un individuo libre cuyas acciones se encuentra condicionadas por su posición de clase. Pensar cómo la libertad y la dependencia son ambas reales, cómo entre ellas se establecen relaciones de articulación –porque la libertad sirve para ocultar la dependencia– y de conflicto –porque la libertad, por limitada que sea, se enfrenta con dependencias opresivas– es una tarea difícil que se encuentra en el centro de la obra de Rodríguez.

No se trata entonces de decir que la verdad es la explotación mientras que la libertad es una simple engañifa. Juan Carlos Rodríguez piensa con más sutileza, dentro de la mejor tradición del marxismo. Althusser tenía una fórmula muy divertida que creo que sirve para enmarcar este tipo de perspectiva: el modo de producción mercantil no existe en parte alguna… excepto en la conciencia de la burguesía. La burguesía piensa que la economía son sujetos que trabajan, ahorran mucho (aunque a menudo, ¡ay!, nos las veamos con perezosos que deben su bienestar a la ayuda de una herencia familiar obtenida por ancestros que trabajaron mucho –o al menos eso se dice–) e intercambian sus mercancías con otros sujetos, también libres[30]. Es decir, la burguesía se imagina actuar en

mercados y en condiciones de equidad, pero la realidad es que actúa en condiciones capitalistas. Mas la ideología no es la nada. Es, como ha sostenido Jacques Bidet, una suerte de presupuesto normativo de la estructura capitalista que esta, en su realidad concreta, se encarga muy habitualmente de desmentir. Pero ese presupuesto normativo sigue presente: lo utilizan los críticos que señalan la desigualdad de posición y apropiación en un mercado que deja de ser tal.

¿Y qué quiere decir esto? Que el mercado se generaliza bajo el capitalismo, pero dentro de una estructura de desigualdad social que aboca a la explotación: y sin embargo el mercado hablaba de intercambios de equivalentes y de contratos económicos y políticos[31]. La ideología animista, explica Juan Carlos Rodríguez, no tuvo demasiado recorrido ya que la burguesía decidió apoyarse en el Estado absolutista, donde son otros modelos teóricos los que funcionan. En España, desde finales del XVI, la ideología animista tiene que expresarse dentro de una herencia feudal enorme, lo cual le hace perder su autonomía[32]. El individuo burgués, como el mercado, queda así subsumido en relaciones de dominación religiosa y de explotación capitalista. Entre las almas que se comunican en la belleza de los cuerpos y Fray Luis de León existen continuidades. Fray Luis también exalta un alma que no es sierva de las cosas exteriores. En ese marco, además, florece el derecho natural de Suárez o la idea lascasiana del alma limpia de los indios. Mas las diferencias son de entidad: sólo se valora lo íntimo donde se esconde lo auténtico frente a un mundo corrompido por la venalidad. En este punto, la ideología feudal deja su sombría impronta[33].

¿Dónde quiero llegar? A que Rodríguez considera que la literatura no es un simple invento burgués o capitalista: nació cuando las relaciones mercantiles requerían sujetos, pero igual que ese mercado no es idéntico al capitalismo posterior, el animismo tiene poco que ver con las componendas ideológicas que hizo la burguesía con la aristocracia y los restos del feudalismo. La literatura surgió en medio de una promesa de libertad y, como el sujeto libre, pudo funcionar legitimando la explotación aunque también sabe hacerlo de otra manera[34]. Antes de llegar a la crisis del sujeto y la literatura, si bien no del capitalismo, debo detenerme en las distintas figuras de la subjetividad.

Las figuras de la individualidad y el inconsciente ideológico

Repaso brevemente lo adquirido. Gracias al concepto de modo de producción, Rodríguez se propone un ambicioso programa con el que interroga los discursos. La tradición althusseriana pensaba que la matriz de un modo de producción determinaba qué elemento resultada dominante: así, la política y la ideología eran centrales en el feudalismo, mientras que el capitalismo extrae el beneficio en la relación económica[35]. Rodríguez, activando una concepción ampliada del modo de producción, considera que cada uno se articula desde una matriz ideológica particular y que esta determina los discursos. No porque estos se generen en cada modo de producción, lo cual es absurdo, sino porque en los préstamos históricos se le imprime a cada legado el sello particular de la coyuntura en la que se interpreta el pasado.

Nuestro autor no exploró, porque es algo que excede las fuerzas de un individuo, la complejidad interna de todos los modos de producción. Así, por ejemplo, las referencias al mundo clásico suelen contener una referencia tal vez algo unidimensional al esclavismo. Dicha referencia, qué duda cabe, encierra un enorme interés. Sirva un desarrollo analítico posible a partir de Juan Carlos Rodríguez. Foucault, en un periodo completamente ajeno al marxismo, explicaba cómo el amo de esclavos debía ser también un amo de sí mismo si quería convertirse en un agente reconocido dentro de la polis clásica. La conversación con la interioridad del esclavista griego no era la del diálogo, sino la del sometimiento o, menos extremadamente, la del gobierno: estando situado en la doble estructura de quien gobierna el hogar y los esclavos, y de quien participa en la ciudad, desde donde un agente se miraba a sí mismo y decidía o no si estaba esclavizado por sus pasiones. La relación amo/esclavo producía homologías en cada espacio de la experiencia y el amo de los otros era a la vez amo de sí[36]. Desde el marco de Rodríguez, podría describirse todo ello dentro de un programa de estudio de la individualidad en la matriz esclavista.

Ahora bien, las formaciones sociales antiguas, Marx lo sabía bien, no eran monótonas, y un desarrollo posible del programa de Juan Carlos Rodríguez exige confrontarse con toda la complejidad de las economías en las que el esclavismo desempeñó un papel estratégico, aunque nunca único[37]. Mucho más extensas fueron sus observaciones sobre el feudalismo, con sus impagables investigaciones de una nobleza que comienza a mostrar en las letras los méritos que exhibía con las armas, o de los motivos feudales que acaban colonizando las temáticas burguesas del amor y del sujeto. Pero sin duda sus mayores desarrollos

correspondieron al análisis de las variaciones de la matriz ideológica del sujeto libre. Los presentaré primero y luego me detendré en dos ejemplos de análisis realizados por Rodríguez, uno sobre el Manifiesto Comunista y otro sobre Las palabras y las cosas de Michel Foucault.

Historia por estratos, historia absolutista, historia empirista

Además de la animista, presente en el albor de la literatura y la modernidad, Rodríguez distingue tres concepciones ideológicas que vertebran el inconsciente burgués. La primera se refiere a Kant, la segunda a Hegel y la tercera a la tradición empirista.

Rodríguez aborda a Kant a partir de sus trabajos de filosofía de la historia. En estos se encuentra un sujeto formado por estratos, cada cual más abarcador y profundo que el anterior, que van emergiendo en contacto con la sed de reconocimiento. En ese sentido, el sujeto es como un niño que madura o, en términos de especie, el crecimiento consiste en el paso de la barbarie a la civilización. Las facultades representadas en cada uno de esos estratos son cualidades que se encontraban ya en potencia; por tanto, la historia es aparición de cuanto ya existía. Cada facultad propone nuevas herramientas, tanto técnicas como morales, de apropiación del mundo. Si analizamos desde los tres niveles del modo de producción (económico, jurídico-político e ideológico), Kant piensa desde el segundo. Los sujetos luchan entre sí por ansias de reconocimiento, en el fondo irracionales, pero en ese camino van revelándose sus talentos y competencias. Lo irracional quedará en el terreno de la economía de mercado, mientras que los talentos y cualidades cimentarán la personalidad moral y la representación política[38].

Hegel, por el contrario, nos presenta otra historia, en la que el individuo pasa por diversas fases necesarias de fusión con la sociedad. En ese viaje va adquiriendo sus categorías y experimentando a la vez los límites que impiden que aparezcan otras; estas empujan la armonía establecida hasta hacerla saltar por los aires. El espíritu va transitando por diferentes momentos y enriqueciéndose en los conflictos, hasta que al final se produzca la reconciliación completa y el sujeto pueda articularse, con toda su riqueza, en una sociedad que le permita

desarrollarse.

Hegel piensa también la realidad desde lo político, pero critica que Kant deje un espacio propio al sujeto insociable y no advierta que la sociedad empapa lo más íntimo del individuo. Con Hegel el sujeto trabaja desde dentro las categorías feudales, las cuales no admitían diferencia entre el yo y lo social. Y ello dependía del pacto de la burguesía alemana con el absolutismo, es decir, del hecho de que, como en España, conviven niveles ideológicos procedentes de modos de producción distintos dentro de la coyuntura alemana[39].

Finalmente se encuentra el discurso empirista, en el cual se expresa de manera depurada la versión dominante del sujeto burgués. Una versión del empirismo parte directamente del nivel económico y deriva al sujeto a partir de la experiencia de los negocios. Ser un sujeto, en la versión de John Locke, era enriquecerse por medio de la experiencia. Esta procede de los objetos externos, pero también de la reflexión sobre la experiencia personal. Por tanto, hay una realidad reflexiva propia. El sujeto irá avanzando por sus experiencias internas y por la experiencia exterior. El proceso es paulatino y sacará al niño de la infancia y al sujeto de las tinieblas.

Pero existe otra versión del empirismo, como subraya Rodríguez. Hume declara que el yo no es más que un haz de sensaciones, un amasijo provisional articulado por el lenguaje, y desde ese presupuesto poco sentido tiene hablar de un proceso de maduración gradual. En realidad, considera Hume, el liberalismo de Locke mistifica la esfera económica y soslaya que el gobierno la está regulando siempre. El contrato social no deriva de la reflexión de los sujetos sino que se encuentra enmarcado por el Estado. En este caso no es la ideología económica la que se proyecta sobre el nivel ideológico-político, sino la de este la que se proyecta sobre aquella. La ideología burguesa habitual es la de Locke, mientras que la más intervencionista de Hume caracterizará al pensamiento burgués en situaciones de excepción: la visión cientificista de la política, según la cual las instituciones públicas deben garantizar el mercado –la única economía viable–, es más humeana que inspirada en Locke[40].

Ciertamente, mi versión de Rodríguez es muy resumida y, aunque fuera bastante mejor y detallada, sin duda habrá especialistas para cuestionar este o aquel aspecto, o estos y aquellos aspectos, de la mejor lectura posible sobre cómo Rodríguez interpreta a Kant, Hegel, Locke, Hume o su proyección en las realidades que les sucedieron. Todas estas críticas resultan absolutamente

legítimas; únicamente pretendo mostrar aquí cómo funciona en la práctica el programa de Rodríguez –el cual puede ser recuperable incluso si hay que corregir poco o mucho de su aplicación–. Intentaré explicitar, de nuevo arriesgándome a la simplificación, todas las fases que recorre.

3. Cómo funciona el análisis por medio del inconsciente ideológico

En primer lugar, el razonamiento de Rodríguez se confronta con diversos modos de producción articulados, con la supremacía de uno –en nuestro caso, el capitalista– dentro de una formación social compleja. Cada uno de esos modos de producción presenta tres niveles que también tienden a articularse bajo la dominación de uno: el feudal acentúa el nivel político, mientras que en el capitalista el beneficio se extrae en el contrato económico. Kant y Hegel viven en una realidad con fuertes pervivencias feudales y privilegian por ello el nivel político y jurídico. Locke y Hume vivieron una realidad donde la dominación capitalista es muy superior, aunque el segundo insiste en separarse del optimismo liberal del primero. La ideología en todos es la del sujeto soberano, pero se le cualifica de manera muy diferente dependiendo de las coyunturas con las que se relacionan.

En segundo lugar, se encuentra la herencia de pensamiento a la que se confrontan los agentes. Obviamente, para Rodríguez los filósofos piensan dentro de la historia de la filosofía, los poetas en la de la poesía, y usted y yo dentro de una historia de discursos que oímos durante nuestra vida. ¿Qué distingue, por centrarnos en la filosofía (pero lo que se dice vale para la poesía o para los parloteos cotidianos), esta perspectiva respecto del analista que sólo lee el canon de autores que se suceden unos a otros? Rodríguez integra en el análisis los resultados de la primera operación. Los autores investigados, cuando recojan el pasado, lo harán de acuerdo a articulaciones ideológicas determinadas: así, Hegel hablará de unos griegos adaptados a su coyuntura concreta. Los campos intelectuales existen, cada uno con su fecha de nacimiento y con rasgos específicos. Quien está dentro del campo de la poesía tiene que recoger una tradición, igual que quien pretenda escribir filosofía: pero lo hace desde marcos que condicionan sus elecciones. Y si el poeta o filósofo cree en la eternidad de la literatura o de la poesía, recibirá a los autores sin conectarlos con dos coyunturas

ideológicas específicas: la de los autores de recepción y aquella que, en su presente, le hace ir a buscarlos[41]. Y por tanto sin pensar en serio qué es, entre la de ellos y la de sus modelos, lo que permite realizar las conexiones.

En tercer lugar, los autores escogen, para relacionarse con su disciplina, unas matrices adaptadas a su formación social. En filosofía, pero también en teoría literaria o en teoría social, el modelo kantiano, hegeliano y empirista quedan disponibles para diferentes procedimientos de manejo. Puede que recusen esa tradición y acudan al reajuste de cosmovisiones ajenas a la ideología del sujeto. Heidegger, cuyo conocimiento de la historia de la filosofía fascinaba a Rodríguez (y del cual extrajo herramientas: véase más abajo la del «puente» para pensar el inconsciente), puso este saber al servicio de una filosofía de la escucha del ser. Los seres humanos, lo sepan o no, siempre se encuentran conectados con un ser que les sobrepasa y que se expresa en acontecimientos inmanejables. Rodríguez considera que en Heidegger revive, en una versión cuasipanteísta, la idea feudal de mundo como escritura de Dios, cuyos signos corresponde descifrar a los humanos. Por lo demás no resulta nada raro, el lector o lectora puede mirar hacia nuestro presente, la convivencia entre el más craso cientificismo y el profetismo extasiado que lee directamente el sentido del ser a partir de inspiraciones imposibles de compartir con los no iniciados. La ideología feudal nunca nos ha abandonado, entre otras razones por el pacto que la burguesía realizó con la aristocracia[42].

Si quisiéramos retraducir esto en una ecuación, siempre algo ridícula en nuestros quehaceres pero puede que con valor didáctico, sería la siguiente: Formación social + campo + matrices discursivas disponibles = pensamiento y práctica concretos. En tal sendero nos anima a adentrarnos la teoría del inconsciente ideológico. Lo recorrerá quien crea que no es un esfuerzo baldío.

Dos ejemplos: Marx/Engels y Foucault

Rodríguez anduvo ese camino también cuando tuvo que escribir sobre Marx y Engels. Los fundadores del materialismo histórico abordaron una visión de la historia y de la sucesión de los modos de producción, pero no por eso pensaron desde la primera fase, es decir: no fueron capaces al principio de objetivar su

propio inconsciente ideológico ni perfilar correctamente el de otras formaciones sociales. De hecho dieron una versión simplificada y sucesiva de las mismas: en ese sentido eran hijos de la Ilustración que confundían el empirismo optimista con la historia –véase si no su ataque cientificista contra la filosofía en La ideología alemana–. Así, Marx y Engels cimentaron la historia desde dos ideologías del sujeto. Una se encuentra en la tesis de que la sucesión de los modos de producción ocurre porque las fuerzas productivas van creciendo y destrozando las relaciones de producción. Rodríguez no se deja impresionar ni una pizca por el vocabulario económico y considera que el modelo es la historia por estratos de Kant. En el camino de la barbarie a la civilización se va desarrollando la técnica y la sociedad le queda pequeña, igual que el niño cuando crece empieza a romper las costuras del traje[43]. Otra ideología impone un marco hegeliano, basado en una contraposición entre el espíritu y la materia, pero que ahora se articula como base y superestructura. El bastón de mando pasa del espíritu a la materia (la infraestructura), pero el modelo no cambia mucho[44].

Por supuesto, esto no quiere decir que quepa prescindir de Marx y de Engels. Simplemente, explica Rodríguez, significa que no por hablar con categorías históricas se piensa históricamente. Ni el tecnicismo de las fuerzas productivas ni el economicismo –una forma de idealismo invertido donde ahora manda lo que antes recibía órdenes– fueron la última palabra de ambos.

Otro ejemplo se encuentra en el Foucault de Las palabras y las cosas, también un libro que se presenta como una historia. La obra nos explica la sucesión de tres epistemes que condicionan nuestro marco intelectual y experiencial. Foucault se sitúa explícitamente en la región ideológica y nos presenta conjuntos expresivos irradiándose en los detalles de toda época. Cada una, según lea la vida, el trabajo o el lenguaje, construye una suerte de a priori histórico con validez en un periodo determinado. Ahora bien, la verdad no se encuentra en esos a priori, sino en el lenguaje que reflexiona sobre sí mismo. Es la conclusión que emerge al final del libro. De ese modo, Foucault combina varias matrices discursivas: se le filtra Hegel, con esas épocas orgánicamente articuladas, aunque de una manera que no permite una sucesión ordenada y progresiva de las epistemes –como sí sucedía en el filósofo alemán–. Las epistemes se asemejan también a los estratos kantianos, con la diferencia de que no sacan al sujeto de la inmadurez y lo llevan al conocimiento, sino que la verdad sólo adviene cuando el sujeto comprende que debe abandonarse al lenguaje, de un modo que recuerda toda la faramalla lírica del segundo Heidegger y sus epígonos. Foucault combina dos matrices

discursivas del sujeto –la de Kant y Hegel, igual que Marx y Engels– para acabar en una suerte de misticismo de raigambre heideggeriana y en el cual se expresa la anteriormente mentada vinculación entre positivismo e irracionalismo (Rodríguez lo denomina chamanismo), lo cual está perfectamente adaptado a la visión tecnocrática del mundo[45].

Insisto de nuevo: ¿quiere decirse que trabajos así articulados son inservibles? ¿Por qué entonces leyó Rodríguez con tanto cuidado a Marx y Engels –obviamente–, pero también Las palabras y las cosas –del cual sacó la idea del mundo feudal como texto donde se leen las signaturas divinas–, o a Heidegger? En un trabajo que dejó inédito, Althusser pensó en un inconsciente filosófico que daba forma a la disciplina y que recorría su historia[46]. Ese inconsciente siempre repite ciertas operaciones y articula los conocimientos con una lógica particular: separa la episteme de la doxa, subraya que la primera debe dominar a la segunda y se otorga el lugar de privilegio a la filosofía. Althusser considera que, en lenguajes y sobre objetos distintos, los filósofos hacen casi siempre esa operación. Es una especie de fantasma permanente que agarra lo real, lo zarandea y lo introduce en una lógica particular. Althusser no leyó, cuando dejó ese trabajo que dejó inédito, a Rodríguez, ni este leyó esas reflexiones de su maestro cuando escribió su tesis doctoral: de haberse leído mutuamente, habrían encontrado de qué confortarse. Rodríguez especifica cuáles son los fantasmas de la filosofía moderna, con los cuales tiende a reducir lo que conoce. Porque, y esa es la clave, también conoce: Althusser enseña que esos fantasmas se imprimen sobre saberes científicos y políticos, y que algo podemos sacar de ellos si conseguimos despegarlos. Sólo los filósofos muy simples y pobres se dedican a cacarear la jerigonza profesional, y nada más. Cuanto he señalado sobre la filosofía se aplica también a cualquier producto ideológico: sólo los de calidad pésima son un exclusivo galimatías fantasmático.

Las prácticas de resistencia y el fin del sujeto moderno

Rodríguez nos presenta el ocaso de la cultura burguesa y, en ese sentido, es como si las relaciones de individuación modernas, el sujeto en sus diferentes versiones, hubieran quedado anegadas por una ideología segregada por la competencia capitalista. En ese momento se comprende el alcance y la

profundidad de sus tesis. Sin la literatura o la filosofía existen los individuos expresándose sin control y reivindicándose en tres planos: como individuos solitarios, como individuos competitivos y como individuos centrados en esculpir su cuerpo. Solos, porque todo vínculo social les resulta opresivo; en su soledad, por supuesto, cualquier fracaso es un estigma subjetivo. Competitivos, porque centrados en los saberes necesarios para la inserción y el triunfo en el mercado de trabajo restan ajenos a cualquier perspectiva histórica y crítica. Volcados en su cuerpo, porque este parece el único testimonio de grandeza subjetiva. En ese momento, el capitalismo puede existir casi sin sujetos[47]. El libro que presentamos lo expresa con una frase lapidaria: «Esto es, parece como si el Consenso hubiera erradicado por completo al Contrato»[48]. La frase es muy profunda en su aparente simplicidad. Sin contrato no hay necesidad de sujetos: sujetos que negocien sus necesidades, acuerden su representación política y las reglas por las que se rigen, ni siquiera que pacten con su yo alternativo, esto es, con esas otras posibilidades de sí mismo a las que renunciamos cuando elegimos. Un sujeto que no contrata con los otros tampoco lo hace consigo y no tiene más relato que lo que la coyuntura impone. Juan Carlos Rodríguez habla con cierto aroma de Heidegger. Sólo existe la adaptación técnica, aunque –claro está– desde un paradigma siempre marxista: con la pérdida de cualquier autonomía de clase se perfila una situación de absoluta propiedad ideológica por parte del empresariado respecto de los trabajadores. No resulta exagerado, algo importante en la teoría social actual del neoliberalismo, hablar de refeudalización[49].

Así, tanto la literatura como la filosofía se encuentran ahora revalorizadas por Rodríguez como aperturas esencialmente críticas. Al menos nos permiten la distancia respecto a nuestro presente. Como señalé, en su estudio sobre la picaresca Rodríguez nos enseñó cómo la mirada burguesa permitía existir a los criados, mientras que, para la perspectiva feudal, todo cuanto a ellos acontecía tenía que ver con los amos. En esa existencia, los criados estaban dentro del universo capitalista, sin más objetivo que aprovecharse de sus dueños. Eran leales mientras esperaban ganar algo; de lo contrario, abandonaban y se marchaban[50]. Es complicado valorar ese egoísmo. Por un lado, nos explica Rodríguez, reproduce de manera empobrecida la ideología de las clases dominantes. Por otro lado, propone un horizonte de felicidad posible, algo que la ideología sacrificial de la izquierda no ha sido capaz de brindar. En este Freud se vuelve sobre ello: frente a la refeudalización, sólo desde la necesidad de ser propietario de sí mismo se puede combatir la explotación[51].

Aunque ese horizonte crítico puede abrirse y profundizarse. La distancia histórica siempre nos permite relativizar el presente. Vivir en la repetición esquemática de las clases dominantes supone intensificar la explotación propia –para hacerse valioso en el mercado, en tanto capital variable y generador de plusvalía por nuestro trabajo y nuestro saber– y la explotación ajena, la concepción del otro como alguien que saquear. No basta con no querer que te exploten, también debes exigirte no explotar. Pero todo ello supone recuperar, miren ustedes por dónde, la idea del contrato, la de seres humanos que consienten con libertad en los asuntos comunes y de manera razonable en los asuntos íntimos. Ahora bien, la condición para que ese contrato no se encuentre desnivelado es que los sujetos no se crean espontáneamente libres[52]. O, lo que es lo mismo, que repitan en sus vidas una objetivación del inconsciente ideológico similar a la que Rodríguez promovía para los textos: en qué formación social existo, desde qué espacio social me identifico como agente, cuáles son los discursos que tiendo a reproducir de manera esquemática. El tiempo de la reflexión teórica no es el del compromiso práctico pero, en este, podemos encontrar orientaciones sobre quiénes somos al margen de quiénes queremos ser. Y actuar de otra manera.

La reivindicación que Rodríguez hace de la literatura y la filosofía significa algo cardinal, que otro contrato y otro sujeto eran posibles; por tanto, que la libertad burguesa debía ser tomada en serio sobre todo cuando queda completamente capturada por la apisonadora capitalista: desde esa libertad burguesa abría un desarrollo posible ajeno a la explotación y que se proyectaba por tanto más allá del capitalismo. No sé si le hubiese gustado a nuestro autor porque lo que digo tiene un aroma hegeliano pero puede pensarse que, en el amor de Petrarca por Laura, ya había mucho de lo que podía desplegarse para imaginar otros finales: se podía ir más allá de la sentimentalidad de la libertad burguesa pero nunca más acá porque esta es absolutamente fundamental.

El puente y el inconsciente

Ya queda la lectura de este libro. Con Heidegger[53], nuestro pensador nos propone pensar el inconsciente como un puente tendido entre nuestras pulsiones y nuestra historia dentro de una formación social. Lo cual quiere decir que

vivimos siempre entre esas dos orillas y que no podemos ocupar ninguna en su pureza, en suma: que jamás puede hablarse del inconsciente libidinal sin el ideológico y viceversa. Las neurosis íntimas reciben los moldes de un contexto histórico específico, y a su vez este se encuentra arañado por la peculiaridad de aquellas. Por esa razón nuestro autor propone interpretaciones alternativas a las que esboza Freud y discute continuamente con él. Que nadie se escandalice: con el mismo rigor y simpatía con los que se enfrentó a Marx y Engels. La lectura que Rodríguez hace de Freud seguramente merece ser criticada, pero considero que siempre desde un supuesto previo, al que ya aludí antes, pero en el que creo merece la pena insistir. Esbozar programas de investigación majestuosos es muy fácil, tener el coraje y la inteligencia de llevarlos a cabo resulta bastante más complicado. Al comienzo de su obra, Juan Carlos Rodríguez esbozó un proyecto de investigación y se atuvo a él pese a que semejante integridad no siempre le facilitó la vida. En el camino conoció la esperanza del socialismo democrático de los años setenta, la homogeneización del mundo tras el hundimiento del estalinismo, la galopada de un capitalismo que parecía desquiciarse sin enemigos y, finalmente, la nueva esperanza, que le hizo celebrar con sinceridad la repolitización de masas tras la crisis de 2008. En todo ese proceso siguió fiel a su proyecto intelectual, el de un marxista crítico que se toma en serio el estudio de la ideología para comprender obras y autores. Para que los proyectos muestren su valor necesitamos comprometernos con ellos a largo plazo, en todos los planos, también en el mundo de la investigación. Juan Carlos Rodríguez no saltó de un lugar a otro, aún y cuando eso le hizo merecer la ironía por parte de los especialistas de ser nuevos en todo lo nuevo; permaneció fiel a sus opciones, lo que no fue obstáculo para la lucidez ni para que fuese cambiando y matizando su perspectiva. Anduvo por un camino vivo, procedente de una importantísima tradición, y lo dejó más despejado para que otras energías lo recorran.

[1] Pierre Bourdieu, L’ontologie politique de Martin Heidegger, París, Minuit, 1988, p. 14.

[2] Juan Carlos Rodríguez, Freud; véase infra, «Epígrafe. Más acá de la cultura o una noche en familia».

[3] Véase ibid., pp. 80, 100.

[4] Sobre la relación de Juan Carlos Rodríguez y Louis Althusser remito a José

Luis Moreno Pestaña, «El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de La transformación de la filosofía», Louis Althusser, La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada, Granada, Editorial Universidad de Granada (EUG), 2021, pp. 9-70; traducción de Juan Manuel Azpitarte y Juan Carlos Rodríguez, y revisión y notas de José Luis Moreno Pestaña.

[5] Pascale Casanova, La république mondiale des lettres, París, Seuil, 1999, pp. 457-462.

[6] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, Lire Le Capital, París, Presses Universitaires de France (PUF), 1996.

[7] Louis Althusser, Pour Marx, París, La Découverte, 2018, p. 273.

[8] Véase infra, en la Primera parte, «I. Las formaciones ideológicas de la individualidad».

[9] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, Lire Le Capital, cit., p. 452.

[10] Ibid., pp. 429-430.

[11] Georges Duby, Les trois ordres ou l’imaginaire du féodalisme, París, Gallimard, 1978.

[12] Juan Carlos Rodríguez, Para una lectura de Heidegger (algunas claves de la escritura actual), Granada, EUG, 2011, pp. 89-90. Véase también el divertido e inteligente uso del romance medieval de Fonte Frida para explicar la visión que tiene Heidegger del lenguaje como casa del Ser (pp. 83-85). Los sujetos manipuladores –burgueses– enturbian la relación de copertenencia del ser humano y el lenguaje, su casa. En el romance, un ruiseñor malévolo embauca a una tórtola apesadumbrada por su viudedad; igual que el sujeto burgués y técnico desea manipular el lenguaje y se pierde, como así le ocurre a la tortolica al dejarse seducir por su ruiseñor metafísico y donjuán. Más adelante volveré sobre el componente feudal del pensamiento de Heidegger.

[13] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques

Rancière, Lire Le Capital, cit., p. 490.

[14] Nicos Poulantzas, Poder y clases sociales en el Estado capitalista, Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 80-81.

[15] Véase mi análisis en José Luis Moreno Pestaña, «El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de La transformación de la filosofía», en Louis Althusser, La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada, cit., pp. 37-38.

[16] Juan Carlos Rodríguez, Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas (siglo XVI), Madrid, Akal, 2017, p. 65.

[17] Eric Hobsbawm, «Introducción», en Karl Marx, Formaciones económicas precapitalistas, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 42-43.

[18] Juan Carlos Rodríguez, Teoría e historia de la producción ideológica, cit., pp. 41-42.

[19] Michel Foucault, Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir, París, Gallimard, 1976, pp. 166-168.

[20] Véase infra, «Introducción» y, en la Tercera parte, «VII. Volver a Freud: ¿quiere hacer el favor de no contarme chistes, por favor? Estoy soñando».

[21] Juan Carlos Rodríguez, Teoría e historia de la producción ideológica, cit., pp. 95, 137-143.

[22] Juan Carlos Rodríguez, La literatura del pobre, Granada, Comares, 2001, pp. 86-87.

[23] Ted Benton, The Rise and Fall of Structural Marxism. Althusser and his Influence, Nueva York, St. Martin Press, 1984, pp. 75-76.

[24] Juan Carlos Rodríguez, La literatura del pobre, cit., pp. 23-24.

[25] Véase infra, en la Primera parte, «I. Las formaciones ideológicas de la individualidad» y «II. Las formaciones históricas de la ideología (y su inconsciente)».

[26] Juan Carlos Rodríguez, Teoría e historia de la producción ideológica, cit., pp. 16-17 y Juan Carlos Rodríguez, La literatura del pobre, cit., p. 28.

[27] Juan Carlos Rodríguez, La literatura del pobre, cit., p. 77.

[28] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, Lire Le Capital, cit., pp. 442, 462-465.

[29] Juan Carlos Rodríguez, La literatura del pobre, cit., pp. 52-53.

[30] Louis Althusser, «Livre sur l'impérialisme (1973) (extraits) », Écrits sur l'histoire (1963-1986), París, PUF, 2018, pp. 161-169. Edición de G. M. Goshgarian.

[31] Véase la sección 3.1. de Jacques Bidet, Explication et reconstruction du Capital, París, PUF, 2004. Edición Kindle.

[32] Juan Carlos Rodríguez, Teoría e historia de la producción ideológica, cit., pp. 323-338.

[33] Ibid, pp. 226-243.

[34] Juan Carlos Rodríguez, Tras la muerte del aura (en contra y a favor de la Ilustración), Granada, EUG, 2011, p. 36.

[35] Étienne Balibar, «Concepts fondamentaux du matérialisme historique», en Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière, Lire Le Capital, cit., p. 447.

[36] Michel Foucault, Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs, París, Gallimard, 2013, p. 81 (edición digital).

[37] Véase Karl Marx, Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos, Barcelona, Bellaterra, 2021, con estudio preliminar de Néstor Kohan e introducciones a cargo de Álvaro García Linera y Enrique Dussel.

[38] Juan Carlos Rodríguez, Para una teoría de la literatura (40 años de historia), Madrid, Marcial Pons, 2015, pp. 82-85. Este libro recoge una reelaboración de la tesis doctoral de su autor, la cual se presentó en 1971. Se anunció su publicación

durante los años setenta y ochenta pero, desgraciadamente, tardó mucho en ver la luz.

[39] Ibid., pp. 102-103.

[40] Ibid., pp. 134-135.

[41] Juan Carlos Rodríguez, Tras la muerte del aura, cit., pp. 17, 250, 338.

[42] Juan Carlos Rodríguez, Para una teoría de la literatura (40 años de historia), cit., pp. 268-269.

[43] Juan Carlos Rodríguez, «Marx. El Manifiesto y el pensamiento marxista», en De qué hablamos cuando hablamos de marxismo, Madrid, Akal, 2013, pp. 149-150.

[44] Ibid., pp. 142-143. Véase el parecido con la primera tópica de Freud infra, en la Tercera parte, «IV. Las metáforas del alma: Walk / Don’t Walk (o Kant nos visita por segunda vez)».

[45] Juan Carlos Rodríguez, Para una teoría de la literatura (40 años de historia), cit., pp. 285-286.

[46] José Luis Moreno Pestaña, «El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de La transformación de la filosofía», en Louis Althusser, La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada, cit., pp. 39-40.

[47] Juan Carlos Rodríguez, Tras la muerte del aura, cit., pp. 20-21.

[48] Véase infra, en la Primera parte, «III. Las formaciones ideológicas en el capitalismo avanzado».

[49] Ibid. Véase Sighard Neckel, «The refeudalization of modern capitalism», Journal of Sociology, 56 (3), 2020.

[50] Juan Carlos Rodríguez, La literatura del pobre, cit., p. 93.

[51] Véase infra, «Epígrafe. Más acá de la cultura o una noche en familia» y, en la Primera parte, «III. Las formaciones ideológicas en el capitalismo avanzado».

[52] Ibid., p. 235.

[53] Martin Heidegger, «Construir, habitar, pensar», Conferencias y artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 133.

Nota a la edición

Juan Antonio Hernández García

Quizás sea el sentido último de este libro: una ironía triste y una consciencia dudosa.

Juan Carlos Rodríguez

1

El miércoles, 1 de diciembre de 1999, en la sesión de la mañana, Juan Carlos Rodríguez presentó su «intervención» titulada La literatura y la pesadilla del yo en el Seminario Internacional Complutense (SIC), que se desarrolló durante los días 29 de noviembre a 2 de diciembre de 1999 en Madrid, con el título general: «Matrices del siglo XX: Signos precursores de la postmodernidad». Dos años después, a finales de 2001, se publicarían las Actas de ese Seminario (Matrices del siglo XX: Signos precursores de la postmodernidad), en las que se incluye esta intervención con el título: «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)». Al comienzo de estas páginas se encuentra una breve nota que, en sus dos primeras líneas, nos informa: «Este texto, con ligeras modificaciones, está extraído del prólogo a mi libro Freud, la literatura, la escritura, de próxima aparición».

Este mínimo apunte nos aporta una información decisiva para constituir y resolver, con la necesaria precisión, al menos tres cuestiones iniciales: 1) se trata de la primera información pública –por escrito– que podía confirmar la

existencia de este libro[1], pues –hasta esta edición (veinte años después de su escritura)– ha permanecido inédito (si bien no en su totalidad, como aclararemos más adelante); 2) permite acotar el más que probable periodo de su redacción, en su tramo principal –pues el mecanoscrito original (utilizado para esta edición) no se encuentra fechado–, entre finales de 1999 y finales de 2000 (y algunas ampliaciones posteriores, durante 2001), con una duración aproximada de un año en su redacción (propuesta que más adelante completaré mediante referencias –o «pistas»– que el propio Juan Carlos aporta en el «interior» de su texto), y 3) el estado de redacción de este libro se encontraba muy avanzado («de próxima publicación»), prácticamente definitivo, a falta sólo de una última revisión, tal como describimos al detallar, más adelante, las características del mecanoscrito ya referenciado.

Pero no adelantemos acontecimientos, vayamos por partes, o mejor, al modo «escolar»: de lo general/externo (título, índice y estructura del libro) a lo particular/interno (texto).

Por su parte, en cuanto al título del libro, en la primera referencia pública no se trascribía su subtítulo, pero sí en el mecanoscrito, por lo que, atendiendo a éste, se incluye completo en esta publicación: Freud: la escritura, la literatura (Inconsciente ideológico e inconsciente libidinal). Pues, además, así exterioriza la articulación básica de los conceptos y el «sujeto» que constituyen el «eje» que desarrolla la dinámica desplegada en sus líneas.

La estructura interna del libro, es decir, el «Índice» –o su división en partes y capítulos–, en cambio, presentaba una disparidad de inicio entre el índice establecido y la estructura posterior del texto, que generaba, por lo demás, una clara disfunción o desequilibrio entre las partes al dividir la «Cuarta parte» en dos, y establecer una «quinta» para los capítulos VI al IX. Esta separación, en cambio, que no aparece en el índice inicial (aunque éste se encuentra incompleto), además rompe de modo ilógico la secuencia de esa parte (dedicada íntegramente «al análisis de la escritura de Freud…»); pero, de nuevo, el propio autor daba la solución a este problema, pues en el segundo apartado de la «Introducción», en su parte final, dedicada a exponer el contenido de los distintos apartados del libro, claramente establece la estructura del libro en «cuatro» partes.

Respecto al «texto» del libro, el archivo utilizado para su edición consta de 295 folios en formato electrónico (Word), con tipografía arial de doce puntos e

interlineado de 1,5, y presentaba algunos problemas en su redacción, tal vez (como también recuerda Ángeles Mora, y desde aquí le agradezco, una vez más, su apoyo y colaboración) debido a que permaneció falto de una última corrección –como ya he indicado–, por lo que se han comprobado las citas y referencias bibliográficas (y éstas se han completado, ampliado o informado de traducciones al español cuando la publicación se cita en otro idioma, mediante la colocación de estos datos también entre corchetes y notas utilizando asterisco). Retomando la cuestión del «tiempo» de escritura, ya apuntado al comienzo de esta «nota», la fijación de éste se sustenta en la inclusión de un par de artículos previos (1997-1998), con modificaciones posteriores en el mecanoscrito, que establece un hipotético límite por delante (1999), y expresiones del tipo: «el siglo que acaba» (en el interior de este libro), que actúa como límite por detrás (2000), para el intervalo más intenso en la redacción de este texto.

Con bastante probabilidad el «abandono» –en ese momento: segunda mitad de 2001– de la publicación de este libro se produciría, al menos, por dos causas: por una parte, dado que el autor se había embarcado en otros proyectos de publicación, con bastante urgencia, como, por ejemplo, la preparación de una nueva edición de su libro La norma literaria (cuyo «Prólogo» a esa tercera edición se fecha en «Diciembre 2000») para la nueva colección de «Ensayo literario» que la editorial Debate iba a lanzar bajo la dirección de Constantino Bértolo, y que comenzó su breve andadura en abril de 2001, con la aparición de la tercera edición, corregida y ampliada, de este libro de Juan Carlos Rodríguez, y de La invención de la literatura, de Florence Dupont; además de otras numerosas investigaciones que hizo públicas en ese periodo (como puede comprobarse por la «bibliografía» de su obra referenciada más adelante), o la preparación de sus próximos libros, De qué hablamos cuando hablamos de literatura («Prólogo» fechado en «Septiembre 2001»), y también, en la editorial Debate, El escritor que compró su propio libro. Para leer «El Quijote» («Mayo 2003»); y, por otra, debido a las «políticas» editoriales con sus particulares dinámicas y calendarios (como el propio Juan Carlos Rodríguez señaló en una de sus entrevistas).

Sin embargo, en los siguientes años, Juan Carlos Rodríguez retomaría algunos «capítulos» de este libro para su publicación –sin informar de su procedencia–, hasta alcanzar aproximadamente un 25 por 100 de su extensión, por lo que a continuación «detallo» las publicaciones que incluyen trozos, o fragmentos, de este libro, y que hemos tenido en cuenta para establecer el texto «definitivo», junto con el estudio y evaluación de las disparidades entre la copia mecanoscrita

y las partes divulgadas:

– «Lecturas de nuestra vida: sueños subjetivos y discursos objetivos (En torno a la explotación ideológica)», Iralka, 10 (octubre de 1997-marzo de 1998), pp. 5-12.

– «Prólogo. La escritura del espacio (el hueco de la mano o la obra de Carmen Osuna)», en Catálogo de la Exposición «Dar Juego (Homenaje a Lacan)» de la escultora Carmen Osuna Luque, Universidad de Jaén, 1998, s. p.

– «La constitución de la novela: de la vida al realismo», en VV.AA., Cursos de Verano de la Universidad de Granada en Ceuta (IX Edición, 1-17 de septiembre de 1997), Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes/Ciudad Autónoma de Ceuta, 1998, pp. 83-91.

– «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», en Aurora Conde et al. (eds.), Matrices del siglo XX: Signos precursores de la postmodernidad (Seminario Internacional Complutense, Madrid, 29 noviembre–2 diciembre de 1999), Madrid, Seminarios Internacionales Complutenses/Universidad Complutense, 2001, pp. 393-425.

– «El concentrado de lo real», en De qué hablamos cuando hablamos de literatura, Granada, Comares, 2002, pp. 267-279.

– «Retorno para volver a empezar: discurso e ideología», en De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit., pp. 640-656.

– «La explotación del yo: una pesadilla histórica», Laberinto, 15 (noviembre de 2004), pp. 53-59.

– «La explotación del yo: una pesadilla histórica», Papeles de la FIM, 25 (2007), pp. 45-57.

– Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración), Universidad de Granada, 2011, pp. 28-32.

– «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», Álabe, 12 (julio-diciembre de 2015), pp. 181-194.

Estas diez publicaciones, que discurren entre 1997 y 2015, presentan diferencias o actualizaciones sobre el mecanoscrito original que afectan, parcialmente, a los siguientes apartados de este libro: al «Epígrafe» en su totalidad, al que, además, se añaden los apartados II a VI –en su publicación de 2001–, lo que confirmaría, de algún modo, su aparente singularidad diferenciada respecto al resto del libro tal como señala Juan Carlos Rodríguez en las primeras líneas de la «Introducción» siguiente («Resulta evidente que, si en el Epígrafe inicial ya he expuesto la problemática de fondo e incluso prácticamente sus conclusiones –a través de la relación «yo-yo soy»– en que me he basado para escribir este libro, ahora parece faltar el "suspense"»); a los capítulos I a III de la «Primera parte» y, también, a los capítulos IX, X y XII de la «Tercera parte». Estas «variantes» se han transcrito e integrado en esta edición atendiendo a la versión más renovada –valorando, por tanto, la redacción más actualizada que Juan Carlos Rodríguez hizo pública–, si bien sólo informo de las variantes (texto añadido, eliminación de nota, etc.) más significativas, pues dar noticia de todos los pequeños cambios (de estilo, modificación de orden de alguna palabra o sustitución de un término por otro, etc.) habría dado como resultado un texto «ilegible», por la abundancia de estas mínimas variaciones que, en cambio, apenas afectan a la secuencia, orden o lógica del discurso. Esta información se muestra circunscribiendo el texto añadido o eliminado –en esas publicaciones posteriores– entre corchetes –[ ]–, y se informa de su procedencia (publicación y página) mediante nota que se añade con asterisco –*– para, de este modo, no alterar la secuencia numérica de las notas de autor.

Además, no hay que obviar, al menos, otros dos puntos, referidos a este libro, que necesitarían una investigación más amplia: 1) en otras de sus publicaciones aparecen «ecos» de su redacción y de las cuestiones en él planteadas. Explicitaré sólo dos ejemplos, entre otros muchos que se podrían mostrar: Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia (1994) y El escritor que compró su propio libro. Para leer «El Quijote» (2003)[2], un antes y un después. En el primero se presentan, en «esqueleto», algunas de las tesis que se desarrollan en este libro, y, en el segundo, de manera «sintomática», se relatan en varias ocasiones la relación Freud/El Quijote, con evidentes paralelismos con lo aquí publicado, y, además, con una alusión implícita a este «otro» libro: «Pero ésta es otra historia sobre la que hablaremos»; y 2) la investigación del «hilo» que vincularía tanto la selección de los trozos publicados, como los lugares y los tiempos de su divulgación.

2

Una «escritura» –este libro– que posibilita aproximaciones muy diversas desde diferentes «planos» de lectura: un relato de terror, o de ciencia/ficción, o un epistolario con cartas «cruzadas/marcadas», etc., alejado de cualquier sombra de «manual» o de análisis de las temáticas al uso que han articulado, a lo largo del tiempo, la relación entre psicoanálisis/literatura: existencial, freudo-marxismo, temática, psicológica, psicocrítica, psicobiografías, etc.; y también distanciado, en su formulación, con las aproximaciones de Althusser hacia el psicoanálisis y su «objeto» de estudio. Como muestra, un ejemplo aun anecdótico: la muy diversa valoración, de ambos, del libro de Jacques Derrida Glas. Así, Althusser, en carta de 1974, estimaba este libro: «Has escrito "algo" extraordinario. Tú lo sabes mejor que nosotros que lo leemos. Has tomado la delantera, la de haber escrito, pero te alcanzaremos –para constatar que ya estás en otra parte… Es por eso que me apresuro y hablo el lenguaje de mi retraso. He sido conmocionado, Jacques, por este texto, este libro, sus dos columnas…»[3]; y Juan Carlos Rodríguez, por su parte, lo considera: «su perpetua manera [Derrida] de deconstruir el sistema dejándolo intacto. La inversión de las jerarquías es la mejor manera de defender las jerarquías, etc.»; o la muy desigual consideración de Freud en tanto «historiador», por parte de ambos, entre otros muchos contrastes imposibles de considerar en este breve apunte.

Y una escritura que en su interior, tras impugnar estas «temáticas», reta al lector con una serie de tesis/análisis intempestivos, como pueden ser: A) la distinción entre dos Freud: el «analítico» (fuerte) y el «antropológico» (débil); B) la concepción de la «ideología» en ruptura con las aproximaciones habituales (contenidistas o politicistas), y su distinta colocación en la combinación («tópicas») marxista; C) la apuesta por la imposibilidad de que la literatura se pueda psicoanalizar, dado que en ésta no existe la transferencia intersubjetiva, da lugar a que el envite se transforme: «la escritura freudiana parte de (se empapa en) la ideología de lo literario»; D) por lo tanto, si la escritura freudiana está empapada por la ideología de lo estético/lo literario, el «objeto» de estudio no puede ser otro que la investigación de los mecanismos que (re)producen esa ideologización literaria de Freud, y su encaje en el inconsciente «ideológico» que constituye su configuración; E) desde el marco del atrapamiento del «yo»

psíquico (inconsciente libidinal/Freud) por el «yo soy» histórico (inconsciente ideológico/Marx, de unas relaciones sociales dadas) que exterioriza una radical historicidad en sus manifestaciones/efectos, en el interior de unas determinadas formaciones sociales; y F) pero: «vuelvo a insistir, este texto no pretende ser un libro de (o sobre) psicoanálisis, y mucho menos sobre Freud, sino tan sólo un trabajo que sirva para elucidar las relaciones entre inconsciente ideológico e inconsciente libidinal».

Toda esta «problemática» venía de mucho antes –en el interior de sus investigaciones–, desde los años setenta (siglo XX), en concreto desde su primer libro (Teoría e historia de la producción ideológica, en 1974), en el que ésta aún no se encuentra desplegada en su «plenitud», pero en el que sí hallamos atinadas aplicaciones en el tratamiento de las subjetividades en Transición (ss. XVI-XVII) y en el análisis de sus textos; continuaría, por ejemplo, un año después con la programación, para la editorial Akal, del libro Per una teoria freudiana della letteratura, de Francesco Orlando[4], en traducción encargada por Juan Carlos Rodríguez al también profesor de la Universidad de Granada Antonio Sánchez Trigueros[5] (al que agradezco, desde estas líneas, su correo electrónico mediante el que confirmaba que esa traducción ya estaba iniciada y que fue abandonado el proyecto al dejar Juan Carlos la dirección de esa «Serie» de libros, en los primeros meses de 1976). En los veinte años siguientes continuó articulándola y desplegándola sobre materias y autores muy diferentes, con una creciente «complejidad»[6]: el «teatro», Machado, Brecht, el 27, el «tango», Alberti, Drácula y las hadas, Garcilaso –de nuevo–, Lorca y Falla, Lope y Calderón, etc., hasta alcanzar el año 1994, pues ahí, en el «Prólogo» a su libro La literatura del pobre, nos explicitará la constancia del esfuerzo realizado y la constatación de las posiciones teóricas alcanzadas:

Y había que aprehender la lógica inconsciente de ese discurso y su radical historicidad. Fue así como comprendí el «inconsciente freudiano», al que se añadía el «inconsciente ideológico». Y resultó que ambos eran verdad. ¡Otra vez el problema de la verdad! Muy despacio, muy lentamente, retorné a mi propia verdad histórica. Todos los materiales que había ido acumulando durante casi quince años para construir La literatura del pobre empezaban ahora a cobrar sentido[7].

Con una coincidencia, en ese mismo año, respecto a su otro libro, Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia, cuyo «título» mismo –con la disposición de sus elementos: inconsciente/historia, y no a la inversa– nos traslada la constatación de la «meta» alcanzada. Año al que sucederían otros veinte, y numerosos libros, artículos y conferencias, que, junto a este libro «inédito», dan lugar a ese complejo entramado teórico y a su permanente batalla por la «libertad». A lo que agregaría, además, entre otras «presencias» en el espacio público, su participación, desde sus comienzos, en el campo freudiano granadino, y la colaboración en sus publicaciones (Cuadernos…, Colofón, etc.) y actividades: toda una historia por hacer.

Sin olvidar –para cerrar este punto– dos importantes antologías que, ambas publicadas en Madrid, se preparan y proceden de ese «ambiente» granadino alrededor de la problemática freudiana en sus ámbitos ideológico/literarios: una, El psicoanálisis: volver a Freud, romper con Freud, traducida y prologada por Carmelo Galiano, en 1979, y la otra, Psicoanálisis y crítica literaria, seleccionada y traducida por Juan M. Azpitarte Almagro, en 1981[8].

3

Un libro, también, generado desde los «debates» con el profesor Malcolm K. Read –como el propio autor indica–, y cercano a la práctica «analítico/política» desarrollada por el campo freudiano en Granada –como ya he señalado– pero alejado del lacanismo «lingüicista» de aquellos años. Un Lacan con el que «discute» –Juan Carlos Rodríguez– en unas espléndidas páginas de los capítulos V al VII de la «Tercera parte», que posibilita, mediante las herramientas que aporta, enfrentarse a los discursos hegemónicos de nuestros días –en el espacio intelectual– tal como esbozo en los siguientes puntos: 1) se trata de una propuesta que atrapa, con sus tesis e «hipótesis analíticas», y desde su radical vigencia, ese «halo» perenne de ciencia/ficción y naturalización; valgan algunos ejemplos extraídos de un mismo periódico y en fechas recientes: «Pasa con esas ideas tanto tiempo que eso explica, dice, por qué escribe siempre sobre lo que él considera “el lado bueno de la naturaleza humana”» (Ted Chiang), o «en particular, de admitir que nada cambia nunca porque la naturaleza humana condiciona las respuestas individuales y colectivas a toda situación de peligro y

éstas tienden a parecerse» (Patricio Pron), o también «el bolchevismo […] sucumbió a la pobreza conceptual del marxismo como filosofía de la historia y también a la misma naturaleza humana» (Yuri Slezkine)[9]; que se glorifica frente a las posiciones de Juan Carlos Rodríguez, o la síntesis que fijaba Althusser[10]:

Pero este embrión mismo indica una solución al enigma ulterior de las evidencias pasivas, no criticadas, de las teorías de la naturaleza humana. Porque la teoría de la naturaleza humana no es más que la proyección mistificada, pensada como fundamento de las categorías político-sociales. Arroja así una luz cegadora sobre los teóricos posteriores: al fundar su política sobre una teoría de la naturaleza humana, no saben, no ven, que son víctimas de esta proyección (autores y víctimas), no ven que su antropología, su psicología (entre comillas) no es más que la abstracción de sus propias categorías políticas pensadas como el fundamento originario de estas categorías mismas.

2) La dominancia del psicoanálisis «ampliado» y sus enmarañadas amistades con el «esencialismo» implícito en la noción de naturaleza humana (a la que, en su análisis, Juan Carlos Rodríguez le dedica tantos esfuerzos), que absorben y aceptan, en sus estudios sobre el discurso literario, autores tan diversos como Terry Eagleton, Rosalind Minsky[11] o Norman Holland, entre otros. Y frente a éstos resulta ineludible adentrarse, en la línea establecida por Rodríguez, en los «trabajos» dedicados a esa «noción» por parte de André Vachet, Jaime Labastida, C. B. Macpherson, o Marshall Sahlins, entre otros; y 3) sin embargo –pese a este «horizonte»– en muchas de las últimas aproximaciones a la obra y a la «teoría» de Juan Carlos Rodríguez se produce una relativa preferencia de esta «problemática» en la que se han centrado últimamente, al menos, Malcolm K. Read –de manera reiterada y renovada– y Chiara Giordano[12], aún «incompletas» y faltas de un estudio de conjunto, por lo que la aparición de este libro posibilitará la apertura de otras «discusiones» y exploraciones.

Así, para concluir, daré término a estos breves «apuntes» con la reciente escritura de Valeriano Bozal, que manifiesta –a su modo– un indudable proyecto de investigación:

Un marxismo que no sé si calificar de ortodoxo o heterodoxo es el de Juan Carlos Rodríguez, autor de Teoría e historia de la producción ideológica. I. Las primeras literaturas burguesas (1974), que no tuvo continuidad estricta, pero sí, con variantes, continuidad metodológica en años posteriores[13].

Para Mode, Ángeles y Juan Carlos

Cádiz, diciembre de 2021

[1] Algo más de diez años después, en 2012, el autor volvería a informar sobre este libro, también en «nota al pie», con un cambio en el «título» de éste al realizar una combinación de los dos anteriores; véase Juan Carlos Rodríguez, Formas de leer a Borges (o las trampas de la lectura), Universidad de Almería, 2012, p. 181: «Como el asunto es muy complejo lo he desarrollado más ampliamente en mi libro de próxima aparición: Freud, la literatura y la pesadilla del yo».

[2] Véanse Juan Carlos Rodríguez, Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia, Madrid, Akal, 1994, pp. 33-35, y El escritor que compró su propio libro. Para leer «El Quijote», Barcelona, Debate, 2003, pp. 22-23, 118, 206, 305-306 y 330-331 (2.a ed., revisada y corregida: Granada, Comares / col. De guante blanco, 2013, pp. 22-23, 120, 208, 310 y 335).

[3] Véase Marcelo Rodríguez y Miguel Castillo Didier, «Dos cartas de Althuser a Derrida», Escrituras Aneconómicas, Revista de Pensamiento Contemporáneo, II.3 (2013), pp. 142-149 (148-149), en donde pueden consultarse ambas cartas también en su lengua originaria, el francés.

[4] Véase Francesco Orlando, Per una teoria freudiana della letteratura, Turín, Einaudi, 1973, 89 pp. (Para una teoría freudiana de la literatura, anunciada su traducción en Akal, en 1975, con el siguiente texto: «De próxima publicación. Serie teoría y crítica», en el momento que Juan Carlos Rodríguez aún era

«director» de esta «Serie» dentro de la colección Manifiesto). Otra de las publicaciones programadas por Juan Carlos Rodríguez, en ese mismo año, sí llegó a publicarse dos años más tarde: Guido Almansi, La estética de lo obsceno, Madrid, Akal, 1977, 207 pp. En este año ya no dirigía la «Serie» y, sintomáticamente, ésta ya no volvió a tener una dirección reconocida y pública.

[5] El profesor Antonio Sánchez Trigueros ya había traducido, para esta «Serie: Teoría y Crítica» con la dirección de Juan Carlos Rodríguez, el libro del también italiano Ignazio Ambrogio, Ideologías y técnicas literarias, Madrid, Akal, 1975, 194 pp.

[6] Para esta «complejidad» (a la que aludo) resulta imprescindible un «estudio» detenido de las numerosas publicaciones de Juan Carlos Rodríguez en el periodo que comprende los cinco años que van de 1997 a 2003. Cfr. Juan Antonio Hernández García, «Bibliografía (1961-2016) Juan Carlos Rodríguez», en Juan Carlos Rodríguez, Pensar la literatura. Entrevistas y bibliografía (1961-2016), Granada, Asociación ICILE/Los libros imposibles, 2016, pp. 231-279 (249-261).

[7] Véase Juan Carlos Rodríguez, «Prólogo a esta edición», en La literatura del pobre, Granada, Comares, 1994, pp. 11-13. Véase la «Segunda edición corregida y aumentada» (Granada, Comares, 2001) de este libro, en donde también puede consultarse este mismo «Prólogo».

[8] Véanse Jean Laplanche, Jean Pontalis y Michel Tort, El psicoanálisis: volver a Freud, romper con Freud, Madrid, Dédalo, 1979, 124 pp. (trad. y prólogo de Carmelo Galiano / col. Salud mental y ciencias psicológicas, 12), y VV.AA., Psicoanálisis y crítica literaria, Madrid, Akal, 1981, 146 pp. (sel. y trad. de Juan Manuel Azpitarte Almagro / col. Akal bolsillo, 38).

[9] Véanse respectivamente, en el orden de exposición: Laura Fernández, «Ted Chiang: La ciencia-ficción hace creíble cualquier premisa de la filosofía», El País. Babelia, 1504 (19 de septiembre de 2020), pp. 2-3; Patricio Pron, «Stanisław Lem. Un mundo de exclusiones», El País. Babelia, 1482 (18 de abril de 2020), pp. 3; y Pilar Bonet, «En la torre de Babel de la utopía soviética», El País. Babelia, 1543 (19 de junio de 2021), pp. 2-3.

[10] Véase Louis Althusser, Politique et Histoire, de Machiavel à Marx. Cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972, París, Le Seuil, 2006, pp. 251-252 (trad.: Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal

Superior. 1955-1972, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 243-244).

[11] Véanse Terry Eagleton, «V. Psicoanálisis», en Una introducción a la teoría literaria, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 182-223, y «10. El nombre del padre: Sigmund Freud», en La estética como ideología, Madrid, Trotta, 2006, pp. 335-365, y para su exposición «errática» respecto a la naturaleza humana, en este mismo libro pp. 495-501; y Rosalind Minsky, Psicoanálisis y cultura. Estados de ánimo contemporáneos, Madrid, Cátedra, 2000.

[12] Véanse Chiara Giordano, «La teoría del inconsciente ideológico de Juan Carlos Rodríguez: una línea de fuga entre marxismo, psicoanálisis y estudios literarios», Romanica Olomucensia, 30/1 (2018), pp. 111-124; y Malcolm K. Read, en orden cronológico: «What We Talk About When We Talk About Marxism: Juan Carlos Rodríguez, Althusser, and the Ideological Unconscious», Mediations, 29.1 (otoño de 2015), pp. 69-100; «El inconsciente: Represión Libidinal/Producción Ideológica», Pensar desde abajo, 6 (2017), pp. 91-128 (Monográfico: «El inconsciente de la libertad. Para y desde Juan Carlos Rodríguez»); «Towards a Notion of the Ideological Unconscious: Marx, Althusser, Juan Carlos Rodríguez», Historical Materialism, 25.4 (2017), pp. 139-165; «Explorations of the Political/Ideological Unconscious: Fredric Jameson and Juan Carlos Rodríguez», Mediations, 31.1 (otoño de 2018), pp. 71-94; «Lo libidinal versus el inconsciente ideológico: encuentros cercanos de tipo hermeneútico», en Blanca Fernández García y Antonio Gómez L-Quiñones (eds.), La lupa roja. Ensayos sobre hermeneútica y marxismo, Buenos Aires, Teseo, 2019, pp. 269-310; «Juan Carlos Rodríguez and Michel Foucault: Discourse, Ideology and the Unconscious», en Dana L. Cloud (ed.), The Oxford Encyclopedia of Communication and Critical Cultural Studies, Nueva York, Oxford University Press, 2019; «The Psychoanalytic Paradox and Capitalist Exploitation: Slavoj Žižek and Juan Carlos Rodríguez», Rethinking Marxism, 31.2 (2019), pp. 194-221, y «British Marxism and Juan Carlos Rodríguez: The Ideological Unconscious Revisited», Rethinking Marxism, 32.4 (2020), pp. 467-495.

[13] Véase Valeriano Bozal, Crónica de una década y Cambios de lugar, Madrid, Antonio Machado Libros, 2020, p. 151. Y véase también la amplia «reseña» de éste al libro La literatura del pobre, en su primera edición (1994), y que menciona Juan Carlos Rodríguez en el prólogo a la segunda edición (2001) de ese libro: «La literatura del pobre», La Balsa de la Medusa, 40 (1996), pp. 105-

Freud: la escritura, la literatura

(inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)

Juan Carlos Rodríguez

Epígrafe

Más acá de la cultura o una noche en familia

Me levanté y miré el recibidor, donde dormía en un catre. En una mesa, al lado del catre, había un cenicero, un despertador Lux y unos cuantos libros de bolsillo viejos. Solía irme a la cama hacia las doce de la noche, y me quedaba leyendo hasta que las líneas se hacían borrosas y me dormía con la luz encendida y el libro en las manos. En uno de los libros que estaba leyendo había una cosa que recordaba haberle contado a mi mujer. Me había impresionado terriblemente. Un hombre tiene una pesadilla y sueña que está soñando y que se despierta y ve a un hombre en la ventana de su dormitorio. El hombre que sueña está tan aterrorizado que no puede moverse, que no puede apenas respirar. El hombre de la ventana mira hacia el interior de su cuarto y luego empieza a forzar el marco de tela metálica. El hombre que sueña no puede moverse. Querría gritar, pero le falta el aliento. Entonces aparece la luna detrás de una nube, y el que sueña en la pesadilla reconoce al intruso. Es su mejor amigo, el mejor amigo del que sueña pero un perfecto desconocido para el que está teniendo la pesadilla.

Mientras se lo contaba a mi mujer se me subía la sangre a la cara y se me ponían los pelos de punta. Pero a ella no le interesaba.

—No es más que literatura –había dicho–. Ser traicionado por alguien de tu propia familia, eso sí que es una auténtica pesadilla.

Raymond Carver, Escuela nocturna

I

Este libro trata sólo de una pesadilla: la pesadilla del «yo».

No es que el yo no sea el dueño de su cara, como diría Freud, no es que no seamos dueños de nuestra cara. Es que el yo carece de cara, de lugar, de espacio.

Tratar de analizar entonces cómo y por qué nos atrevemos a decir «yo» nos introduce de inmediato en un subsuelo de nada. Un poco de humo y un mucho de vacío. Un sueño en el que soñamos estar despiertos y donde en realidad estamos asustados, paralizados y sin poder hablar: ni siquiera gritar. Sólo el miedo que se introduce por la ventana a la luz de luna. Lo otro que nos amenaza puede ser nuestro mejor amigo o su doble –o nuestro doble–. Cuando intentamos contárselo a otra persona (otro espejo opaco) la imagen se desdibuja y se rompe: no hay reflejo posible.

O mejor: hay que retroceder a las líneas borrosas del libro que leíamos y donde nosotros hemos leído una pesadilla que, en el fondo, es nuestra propia pesadilla: nuestro cuerpo tendido en un catre, el despertador, el cenicero, la luz encendida, son la cotidianeidad que a la vez estamos leyendo en el relato de Carver. Esas líneas borrosas han llevado al lector de Carver a horrorizarse ante un sueño que es y no es el suyo; como nos lleva a nosotros a horrorizarnos al leer al lector de Carver. Y no se trata en absoluto de un relato de horror, sino del horror del yo que se ha despertado por un momento, y al que se le erizan los cabellos al saber que se le ha acabado la libertad provisional de decir yo, que apenas puede narrar ese «doble» incluso a través de la literatura. Y eso que la Literatura (como la Filosofía en otro aspecto) es una escritura que se ha atrevido a decir «yo» con una impunidad casi insultante. Pero de esta cuestión hablaremos luego. Ahora sólo nos interesa señalar una serie de problemas inmediatos:

1) En el sentido fuerte freudiano resulta claro que el «yo» no existe jamás, es humo. Freud sólo habla de «procesos yoicos», de procesos hacia el yo, o, en todo caso, del yo lisiado, etcétera.

Y sin embargo también nosotros, como la Literatura, decimos «yo» impunemente. Ese «yo» es una broma pesada: un manojo de deseos, de represiones, de pulsiones.

2) Ahora bien: nuestra impunidad no es gratuita. Aunque el «yo» psíquico no exista (salvo su mecanismo infernal), sin embargo, si se dice «yo» es sólo –y únicamente– porque nos atrevemos a decir «yo soy».

3) Lo cual indica que el «yo» del inconsciente psíquico está atrapado siempre, configurado desde el principio de su intento de constitución, por el yo-soy histórico, por el inconsciente ideológico de unas relaciones sociales dadas. Por ejemplo: yo soy esclavo, yo soy siervo, yo soy sujeto libre, o sus infinitas variaciones. Las más decisivas hoy: yo soy mujer, yo soy explotado, etc. En consecuencia:

4) Por un lado, el intento de decir «yo» es siempre transhistórico, es el vacío. Y, por otro lado, el intento de decir «yo soy» es radicalmente histórico. Otra consecuencia: la contradicción entre yo-yo soy es básica porque es el surco de las neurosis. Paralelamente: la contradicción entre el yo-soy y las condiciones reales de existencia es básica porque es el signo siempre imposible de alcanzar: nuestra propia vida. Así, el choque de toda esa serie de contradicciones constituye los modos de vida que se dibujan en el interior de nuestro inconsciente libidinal y nuestro inconsciente ideológico.

5) Pienso que la relación entre yo-yo soy es la clave de toda nuestra historia individual y colectiva a nivel ideológico, personal, desde el esclavismo hasta hoy. Como sólo podemos decir yo a través del yo soy resulta claro que no hablo de una historia del alma, puesto que el yo-soy está siempre construido, producido por relaciones sociales (o sea, económicas, políticas e ideológicas). Hablo sólo de un intento de historiar lo que solemos llamar la subjetividad sin saber muy bien lo que decimos.

Y hablo de historiar esa supuesta subjetividad a través de sus manifestaciones discursivas: la literatura, la filosofía, la escritura en general.

II[*]

[Pues, en efecto: frente a la pesadilla del yo (que es lo que nos muestra Freud), sin duda alguna, toda la filosofía y toda la literatura modernas (del XVI en

adelante) se analizan a través del pathos del yo. Y esto sí que es sintomático. Sin duda alguna, la pasión ciega por el yo (que evidentemente es una pasión inútil a nivel teórico, pero no lo es a nivel vital, y en esto difiero radicalmente de Sartre y Jameson, del mismo modo que es inútil la pasión teórica por el hombre o por el sujeto) proviene de un hecho que me parece especialmente incontrovertible: el «yo» es el a priori a partir del cual pensamos, hablamos, vivimos. Pese a lo que se llamó la «muerte del sujeto» con Foucault y el postestructuralismo, el yo ha permanecido ahí, incólume, imperturbable. Y sin embargo no debería haber sido así, por lo menos a partir de los espeluznantes análisis de Freud (y de Marx, por supuesto), a partir de lo que ahora se suele llamar la era posfreudiana. Pero ha sido –y es– así: el yo como la sólida columna vertebral a partir de la cual se sostiene todo.

Quizá lo más sintomático de toda la problemática que vamos a plantear aquí sea el hecho de que hoy volvamos a preguntarnos por el sentido del yo y de la vida. Una cuestión, esta del sentido, que parecía haberse difuminado con el llamado pensamiento débil tras la posmodernidad. Puede ser que el espiritualismo difuso que rezuman los textos últimos de escritores como el propio Vattimo que «cree que cree» no sea más que un signo de ese giro de retorno hacia el sentido. Pero, evidentemente, el sentido no es algo que pueda ser interrogado sólo desde una variante espiritualista y lábil, ya que la pregunta por el sentido es tremendamente fuerte: la llevamos pegada a nuestra propia piel. Y a nuestros sueños subjetivos y objetivos. O al menos algo de esto fue lo que intenté mostrar cuando publiqué mi libro Lorca y el sentido[1]. Veremos enseguida algunos matices al respecto precisamente arrancando de la ya vieja interrogación acerca de si tiene sentido el sentido. Ya desde el primer punto, pues, los problemas se amontonan en el almacén. Claro que si a la cuestión del sentido le añadimos nada menos que el problema del yo y el término vida (es decir, el sentido del yo y de la vida), corremos el riesgo de precipitarnos por el despeñadero. Evidentemente, el sentido de la vida es una metáfora radical porque va a la raíz de nuestro subsuelo. Decía Lorca: «Y las manos del hombre no tienen más sentido / que imitar a las raíces bajo la tierra», y Dostoievski tituló Memorias del subsuelo uno de sus escritos más decisivos, que curiosamente prologó Freud, y lo prologó mal. Lorca añade algo más: «He visto que las cosas / cuando buscan su curso encuentran su vacío». ¿En qué quedamos? Por un lado el único sentido posible de las manos del hombre, de la acción de los hombres en la vida, es sostener la raíz de la vida, como hacen las raíces bajo tierra. Pero cuando esas raíces afloran, cuando las cosas surgen, cuando buscan su curso, su discurrir en la vida, sólo encuentran su vacío. ¿Qué relación hay entre raíz y vacío? El sentido de la

vida, ¿sería la razón de todo precisamente porque esa raíz es el vacío o el hueco total?

Lógicamente las preguntas vuelven a acumularse. Pero no quiero andarme por las ramas, porque quizás nuestras vidas sean sencillamente Días enteros en las ramas, como dijo la escritora francesa Marguerite Duras[*]. Fijémonos que he hablado de nuestras vidas y no de la vida, puesto que aquí introduzco ya el problema también imposible de la subjetividad (yo vivo) y el problema de la multiplicidad de las vidas: nosotros vivimos. Hay miles de posibilidades de vida –a cada uno la nuestra– desde la física a la biología, desde la hormiga al universo, desde la microfísica a la macroeconomía… La vida de cada uno de nosotros y los fragmentos que constituyen la vida de cada uno de nosotros. Acabamos de indicarlo: deseos, pulsiones, frustraciones, todo ese núcleo molecular al que queremos llamar yo y al que queremos llamar nada menos que mi vida, nuestra vida, o incluso la vida en general y buscarle un sentido por añadidura. Me temo mucho que todo este almacén tan aparentemente ostentoso se reduzca a una mera cuestión de pronombres personales: apenas yo vivo o nosotros vivimos.

Y sin embargo la vida está ahí (quiero decir, está aquí, en la piel) e insiste en permanecer y nos sucede. Suceder es un verbo decisivo: decimos que leemos o vemos en los media la crónica de «sucesos». Suponemos que los sucesos surgen como algo inesperado en la monotonía de nuestra vida diaria. Como si la interrumpieran o la alteraran para bien o para mal. Y entonces nos preguntamos: ¿qué ha sucedido?, ¿por qué esta irrupción de la vida en la vida? Decimos suceso o sucedido, como decimos accidente o aparecer: un accidente puede ser mortal (en absoluto, pues, aparencial) como un aparecer puede ser decisivo: el amor o el dolor sobre todo. Entonces, ¿por qué consideramos accidental o aparencial lo que sucede, o llamamos sucesos a lo que nos interrumpe la vida? Evidentemente porque hay algo vital que actúa por debajo de nosotros. Y no me refiero, por supuesto, al «élan», al aliento vital de un filósofo como Bergson (finalmente tan parafascista), ni a la Razón Vital del indeciso Ortega. Me refiero a la monotonía de lo más profundamente nuestro: ni siquiera nuestro yo, sino nuestra soledad inalienable, lo único que tenemos y podemos considerar nuestro con justeza. La única ley: la soledad desierta que tratamos de ocultarnos, pero que cuando algo la interrumpe, la acompaña, cuando algo florece en ella para bien o para mal (y bien y mal son también palabras de un árbol muy discutible) entonces, y sólo entonces, cuando nuestra soledad se ve asaltada, acontecida o herida por el suceso, la percibimos sin remedio: sólo entonces hablamos de que algo ha

sucedido en nuestra vida. Quiero decir, cuando lo intransitivo de nuestra soledad se convierte en algo transitivo: la compañía del dolor o la compañía del amor. No sin motivo en francés se ha llamado siempre el orgasmo «la muerte pequeña» (y así lo hizo también Lorca), pero ésta es ya otra historia sobre la que volveremos, aunque sólo sea para recordar (con Freud y Lacan) que el orgasmo femenino sólo puede remitirse al infinito, es decir, al espacio de lo absoluto, como la muerte total. Y así la relación entre amor y muerte cobraría un nuevo sentido, sólo que de nuevo tendríamos que preguntarnos de qué sentido hablamos cuando hablamos de sentido.

Lo excepcional, pues, no deberían ser los sucesos ni los accidentes, sino el simple suceder de la vida. O mejor dicho: no que la vida suceda (eso es normal), sino que la vida nos suceda, nos ocurra, nos acontezca curiosamente a nosotros mismos y que podamos decir yo estoy vivo sin problemas. Porque el problema no radica en la vida, sino que el problema radica en el yo, y de eso es de lo que quiero hablar a partir de ahora.

III

Hemos hablado de las manos del hombre que construye la vida. Está claro que la construcción de la vida a través de la mano del hombre sólo puede nombrarse como la historia humana. La historia de nuestro suceder diario, personal y colectivo. Pero el hecho de concebir la vida como historia nos presenta dos desafíos irrenunciables. Primer desafío: la historia a la vez que la hacemos nos hace, es decir, somos efectos de la historia. Y en tanto que actos/efectos históricos somos ante todo «animales ideológicos». En consecuencia, algo que nos lleva a preguntarnos acerca de qué entendemos por ideología(s). Segundo desafío: si nuestro suceder vital no es de hecho más que un acontecimiento histórico, nos vemos obligados legítimamente así a hablar de nuestra vida como de una ontología histórica. Somos seres históricos, pero, ¿en qué sentido? Sin ninguna duda la última ontología histórica que se hizo en el siglo XX fue la de Martin Heidegger. En torno a dos signos básicos: estamos arrojados en el mundo y somos un ser para la muerte. Bien es cierto que hay un matiz ostensible entre el primer Heidegger, el de los años nazis, el de Ser y tiempo, allá por los años veinte y treinta (cuando en el fondo se hallaba convencido de que la técnica y el

nazismo juntos lograrían recuperar el Ser originario perdido entre los griegos), y el segundo Heidegger, desesperanzado no del nazismo sino de los nazis, desesperanzado de recuperar el Ser en abstracto y aferrado al ente en concreto, al «Da-sein» para la muerte, y donde sólo el soplo poético de una musa cuasi divina como la del poeta Hölderlin podría superar, con su tekné, a la tekné propiamente dicha, al poder arrollador de la técnica. Cierto es que Heidegger no habló jamás de la técnica en sentido de utensilios (por ejemplo, el frigorífico o el vídeo o la bomba atómica), pero sí que habló de la técnica como espíritu práctico (por decirlo de alguna manera) capaz de realizarse en sí misma, mientras que las ciencias serían incapaces de pensarse a sí mismas (excepto la cibernética, que supondría una ciencia/técnica directamente aplicable a la vida). Y si traigo a colación a Heidegger es porque ya incluso desde sus Holzwege supo describir como nadie la pérdida del sentido de la vida y del yo. Y eso que lo que he llamado con frecuencia Horizonte fenomenológico fue el último intento por encontrar el sentido de la vida. De Husserl a Heidegger, de Dilthey a Cassirer, de Croce y Vossler a Ortega, todos quisieron ser positivistas, sólo que con un único matiz: positivistas, sí, pero «con alma» (igual ocurrió, desde otra perspectiva, con el pragmatismo americano de William James o Dewey). Si el cientifismo positivista de la bisagra del XIX-XX había dicho que la cosa en sí kantiana ya no servía porque era demasiado abstracta, si ese mismo cientifismo positivista (el que hoy vuelve a dominar completamente nuestra mentalidad cotidiana) sustituyó por tanto la cosa en sí por el en sí de la cosa, un solo asunto quedaba por resolver. Y es fácil preverlo: si todo se reducía a las leyes científicas deterministas, ¿dónde quedaba entonces la libertad humana? La solución se halló enseguida, como acabamos de indicar, a partir del aludido horizonte fenomenológico: mientras que en el ámbito de las ciencias «duras» reinarían las causas y las leyes, en el ámbito de las «ciencias humanas» reinarían las formas libres y muy especialmente la libertad del yo (o la Naturaleza humana, o el Espíritu humano libre), ese yo constituyente del sentido y del que incluso el mundo sólo sería su proyección. El yo una vez más convertido en el rey del universo.

IV

Para no andarnos con rodeos, presentaré de forma un tanto abrupta los

planteamientos que voy a desarrollar en torno al destronamiento de ese falso rey, ese rey de reyes al que –desde Freud y Marx– ya no podemos llamar «el yo», y trataré de hacerlo a través de una primera historia de la subjetividad (que habría que ampliar muchísimo) en cuanto sentido de la vida y sentido del yo. Vayamos por partes:

1.o) Evidentemente, la pregunta sobre el sentido de la vida proviene de la muerte de Dios. Cuando el mundo estaba regido por la escritura de Dios la pregunta sobre el sentido de la vida carecía de sentido. Fueron las burguesías revolucionarias del XVI al XVIII quienes acabaron con la sacralización y jerarquización feudal y establecieron las sociedades laicas y democráticas en las que ahora vivimos. Un lugar donde Dios es sólo una cuestión de conciencia personal. También es evidente que resulta ridículo señalar que fue sólo Nietzsche quien escandalizó con la muerte de Dios. Ya el físico Laplace le había dicho a Napoleón que no necesitaba contar con esa hipótesis. Ya Góngora había escrito «Pasos de un peregrino son errante», y es asombroso que un peregrino del XVII español fuera un errante, un alguien sin finalidad y sin sentido. Pero es que incluso Quevedo, el más feudalizante de todos nuestros escritores, utilizaba esa misma imagen del peregrino para señalar que el peregrino que tenía algún fin, que buscaba algún sentido (fuera en la Roma clásica o en la Roma vaticana), se encontraba también con la Roma vacía: «Buscas en Roma a Roma, ¡oh, peregrino!, / y en Roma misma a Roma no la hallas». Cuando Lutero metió a Dios en la conciencia personal toda la cuestión del sentido cambió. Pero mucho ojo: no fue el luteranismo el que cambió la perspectiva, sino que fue el sujeto libre, creado por el capitalismo, quien hizo cambiar la perspectiva. De modo que lo siento por Max Weber, pero no fue la ética protestante quien influyó en el capitalismo, sino el capitalismo quien creó la ética protestante.

2.o) A partir de esta cuestión crucial de la muerte de Dios o de Dios como cuestión personal, el sentido de la vida se establece como un curioso término «ad quem», esto es, se piensa la vida desde su final, desde la muerte, pero una muerte que ya no significa nada, igual que una vida que es más bien un entre paréntesis, una «epojé», por decirlo al estilo de Husserl, donde apenas se debate si el sentido es sentido o si el significado es significado. Quizá por eso, como acabamos de indicar, Heidegger estableció una ontología del Ser (o más bien del «dasein», del ente, de lo concreto) como ser para la muerte.

3.o) Mientras los filósofos burgueses (sobre todo los anglosajones, desde Locke a William James) habían planteado que el nuevo sentido básico de la vida debía ser la felicidad, ya en los años cuarenta y cincuenta, o sea, en la segunda posguerra mundial, alguien como Albert Camus podía condensar el paradigma de toda una época a través de su famosa frase «los hombres mueren y no son felices», con lo que destrozaba a la vez el paradigma de la muerte y el paradigma de la felicidad.

4.o) Esto parecía una carga de sentido excesiva. Después del estallido del 68 (y por una serie de razones profundísimas) el paradigma varió por completo. No se trataba ya de la muerte, del estar arrojados en el mundo o de conseguir una imposible felicidad plena, sino que se trataba simplemente de vivir o de sobrevivir lo más apaciblemente posible. El pensamiento débil y la posmodernidad fueron quizá la cobertura histórica de todo eso.

5.o) Ahora bien: ¿qué significaba de hecho el eslogan inconsciente de vivir lo mejor posible? Bajo su aparente banalidad ahí latía algo mucho más profundo. El nuevo paradigma suponía nada menos que esto: suponía que el sistema se había subjetivizado. En los años sesenta y setenta el capitalismo era todavía un sistema político y social. Y me refiero tanto al capitalismo del mercado-mundo occidental como al capitalismo de Estado de los países del Este, inscritos necesariamente –sólo que en segunda fila– en ese mismo mercado-mundo. Pero el gran triunfo del capitalismo fue convertirse en vida, en vida normal y corriente, en nuestra vida cotidiana. Así, cualquier intento de transformación del sistema desaparecía por la magnífica razón de que el sistema había desaparecido. Se había convertido en la vida, en nuestra vida. De hecho, y sin ser demasiado cínicos, cualquier pregunta actual sobre el sentido de la vida debería ser hoy una pregunta sobre el sentido del capitalismo convertido en vida.

6.o) Desaparecido el sistema, sólo quedaba la subjetividad y todos los problemas comenzaron a concentrarse en torno al yo. ¿Tenía sentido el yo? ¿Cuál era la vida del yo? En los principios de los ochenta, como en la película de Saura, todo parecía ser «deprisa, deprisa». Sexo, drogas y rock and roll significaban tanto una contradicción inconsciente con el sistema evaporado (incluso un intento de autodestrucción) como una asunción íntima de la realidad del mercado. La ley del valor se imponía. Si nada tiene sentido, todo vale. Si la vida es sólo el cruel tanto por ciento (el consumismo y la pasarela), si todo es circulación de mercancías y nosotros somos mercancías, sólo quedaban dos alternativas: o vamos a consumirnos cuanto antes o vamos a ser mercancías competitivas. Es

decir, vamos a ser ganador o perdedor, o winner o loser. Y, pese a la supuesta dignidad del perdedor, desde luego era preferible ser ganador.

7.o) Ahora bien, si nos fijamos, el problema del yo o de la subjetividad (que ha sido siempre decisivo) había aflorado ahora, en los años ochenta y noventa, con una fuerza inusitada precisamente por el hecho histórico que indicábamos. Esto es: porque el sistema había desaparecido, se había volatilizado, o mejor, se había convertido en vida. Sólo que aquí venía la primera trampa mortal. Cuando el yo decía «vivir», «enfrentarse a la vida» o «ganarse la vida», en realidad no estaba hablando de la vida sino de un sistema como el capitalista que había dejado de serlo para convertirse no sólo en la vida objetiva sino sobre todo en la vida subjetiva. Y de nuevo no hace falta ser demasiado cínico para añadir que cuando decimos «yo», lo que estamos diciendo es que «yo soy» un inconsciente habitado en mis gestos, mi piel, mi sexo, mis comidas, mi trabajo o mi paro, por el sentido de la vida capitalista… Claro que no decimos nada de esto. No sólo porque lo llevemos en el inconsciente, sino porque sólo consideramos capitalistas a los banqueros y no a nosotros mismos. Nadie dice «llevo dentro los valores o el sentido de la vida capitalista», sino que todos decimos «llevo dentro los valores de la vida humana». Con lo que así entramos de nuevo en el túnel. ¿Cuáles serían los valores o el sentido de esa vida humana condensada en el yo? Y aquí viene, en efecto, la contradicción radical: porque si, como acabamos de apuntar, sólo podemos decir yo si decimos yo soy libre a través de la libertad capitalista, entonces el túnel se vuelve oscurísimo. Para salir de él debemos cambiar de terreno y tratar de matizar todo lo que hemos venido diciendo hasta ahora.

V

Pues, en efecto, ¿qué quiere decir la relación yo-yo soy? Evidentemente, como indicábamos también, se supone que la subjetividad (el yo) es transhistórica. Todos tenemos nuestro ADN, nuestro mapa genético, somos mamíferos, bípedos, sexuados y con nuestro aparato psíquico a cuestas. Esto no lo va a negar nadie. Pero es exactamente aquí donde surge el problema. Freud, y sobre todo el segundo Freud, nos enseñó que el yo no es más que una parte de ese aparato psíquico y, en consecuencia, dificilísimo de decir, de salir hacia afuera. Que el

yo no es en realidad más que ese manojo de deseos, resistencias, frustraciones, fragmentos que tratamos de expresar a través del pronombre personal yo. O bien a través de un hecho inevitable: los sueños. Ya que todos soñamos (y hay sueños diurnos y nocturnos), ya que todos tenemos pesadillas o sueños punitivos, ya que en los sueños sólo aparecen fragmentos de un yo dislocado o irreconocible para nosotros, ¿qué sentido tienen los sueños?, ¿qué sentido tiene la vida de los sueños? No voy a hablar ahora de la importancia de La interpretación de los sueños de Freud, pero me aferro a lo evidente: todos soñamos y el sueño es la pesadilla del yo, lo que hace tambalear a nuestro yo. En realidad, pues, más que de yoes habría que hablar de los aludidos procesos yoicos, de procesos hacia la construcción del yo. Pero, ¿cómo hacer hablar a ese manojo de deseos y resistencias, cómo darle forma, a través de qué lenguaje, de qué estructura? Ciertamente no tenemos más que una fórmula posible: decir yo soy (y no me refiero, por supuesto, a Descartes y a su cogito, etc.). Como he señalado en mi último libro publicado, Dichos y escritos[2], el yo soy atrapa al yo desde su nacimiento (y así ya no pensamos desde la muerte), pero con una característica muy específica: si el yo del inconsciente libidinal es transhistórico, el yo soy pertenece al lenguaje, al «ello es» del lenguaje, y ese «ello es» del lenguaje es algo siempre radicalmente histórico. Pertenece a las formas históricas de la individualidad. Y esto son ya palabras mayores, en tanto que es el núcleo de todo mi planteamiento. Pues una cosa es que todos seamos neuróticos normales (ésa es la habitación en que vivimos) y otra cosa es la forma histórica en que se constituye nuestra individualidad. Hemos dicho antes que habíamos subjetivizado el sistema, pero deberíamos pensar mejor que el juego es doble: es exactamente el sistema quien nos subjetiviza, quien nos hace decir yo soy. El ejemplo más claro sería el DNI (Documento Nacional de Identidad). Ahí estamos condensados, como en el pronombre personal, pero hay algo más: no es sólo que seamos un nombre y un número, sino que deberíamos preguntarnos: ¿para qué quiere el Estado saber el nombre de nuestros padres que aparece en el anverso del DNI? Obviamente, para reglamentar lo que somos, un nombre o un lenguaje familiar, una creación social a través de la familia, de ese lenguaje corporal y mudo que constituye nuestro inconsciente ideológico. Repito, nuestros gestos, nuestros sexos, nuestra comida o nuestro trabajo, el sentido de nuestra vida, en suma. En consecuencia, si nuestro inconsciente libidinal (nuestro supuesto yo) está desde ya siempre atrapado, configurado, por el inconsciente histórico, por el lenguaje ideológico de nuestra realidad familiar y social, sólo a través de ese lenguaje podemos decir yo soy. Con lo cual las cosas se complican hasta el extremo. Porque si es evidente que el yo no puede existir más que a través del yo soy, ¿qué sentido tiene entonces decir yo fuera de la

historia, fuera de nuestra realidad social que es donde el yo soy se inscribe?

VI

Aquí surge, por tanto, la segunda pregunta clave: ¿qué debería entenderse por formación social o por realidad histórica? Si abrimos el Manifiesto de Marx y Engels nos encontramos con una frase brutal desde el principio: la historia de las sociedades históricas que conocemos no es más que la historia de la explotación interna en cada una de esas sociedades. O traducido más explícitamente: la historia de la humanidad histórica no es más que la historia de la explotación. Y así lo podemos confirmar, en efecto: cada modo de producción, cada sistema histórico o cada formación social no ha sido –no es– sino el modo de organizar y reglamentar la explotación en su propio interior. Marx a esto le llama la lucha de clases –implícita o explícita–, que es lo que parecía presentarse cuando él escribió el Manifiesto. Pero la lucha de clases no son las barricadas. Se trata sencillamente del sistema normal y cotidiano de explotación. En realidad así ha sucedido en los tres modos de producción que conocemos en el mundo occidental. Es decir, el esclavismo, el servilismo o feudalismo, y finalmente el capitalismo, cada uno con sus diversas coyunturas históricas. ¿Cuál ha sido el sentido de la vida en estas coyunturas, cuál ha sido su forma de decir yo o yo soy?

Hay que plantear tres matices básicos: el paso de un modo de producción a otro no implica ningún tipo de teleologismo, de «tenía que ser así», como a veces se suele leer, como si se tratara del paso del espíritu esclavo al espíritu siervo y finalmente al espíritu libre. No es así porque, obviamente, no se trata en primer lugar de ningún evolucionismo del espíritu y, en segundo lugar, porque podía no haber sido así, y de hecho no lo ha sido. La descomposición del mundo esclavista grecorromano no fue lo mismo en Bizancio que en el Oeste europeo, del mismo modo que el estancamiento del Islam actual en la sacralización feudal resulta casi inexplicable si pensamos, por ejemplo, que en la Granada de 1492 había más banqueros genoveses que en cualquier otra parte del mundo. Y un último matiz decisivo. Dado que todo modo de producción no es más que un modo de explotación, resulta lógico que cada sistema se estructure sobre el dominio de los de abajo y tienda a reproducir continuamente las condiciones de

ese dominio. Pero el dominio o el poder, como tan magistralmente analizó Maquiavelo, no sólo está basado en la fuerza o en la coerción, sino sobre todo en la persuasión, en el consenso. No sólo los de arriba tienen que estar convencidos de que han nacido para dominar (y ése es su verdadero sentido de la vida), sino que los de abajo tienen que estar, igualmente, convencidos (y ése es posiblemente su sentido de la vida) de que han nacido para ser dominados. Y aquí la importancia decisiva de las ideologías (o del inconsciente ideológico, para ser más exactos).

Desde este punto de vista he hablado siempre de las tres matrices ideológicas claves:

1.o) La relación dueño/esclavo, para el esclavismo y sus diversas coyunturas y etapas. En realidad, todo el lenguaje esclavista (todo su inconsciente ideológico) está marcado por la forma de decir «yo soy esclavo» o «yo no soy esclavo». Por supuesto que hay muchas variantes: desde los libertos a los que no han nacido esclavos pero se convierten en esclavos al ser prisioneros de guerra, etc. Sólo que podemos decir que ni el famoso logos ateniense, ni la famosa jurisdicción romana fueron jamás otra cosa que la manera de marcar esa frontera brutal entre el «yo soy esclavo» y el «yo no soy esclavo». De ahí que podamos arriesgarnos a añadir que ni una sola palabra o una sola grafía surgidas de la boca o de la escritura de Aristóteles o Platón no supusieran siempre un subtexto que arrastraba este inconsciente en su interior: mostrar que el alma, la razón o la esencia sólo la poseían los dueños, los no esclavos; en todo caso, esos esclavos podían alcanzar o comprender la razón o el alma pero jamás poseerla. Y el peso, el orden y la medida del mundo se establecían para legitimar el horizonte de los que podían decir «yo no soy esclavo». ¿Qué sentido de la vida podía existir en el yo soy del esclavo? ¿Esperar la liberación como el caballo de Calígula convertido en Senador? ¿Tendría el caballo de Calígula un sentido de la vida en torno al «Yo soy senador romano»? Creo que sólo Foucault –y muy pocos más– ha tratado de explicar la lógica del yo soy y el yo no soy del esclavismo a partir del segundo volumen de su Historia de la sexualidad (una historia no muy conseguida, por otra parte)[3]. Por lo demás, nos hemos limitado a aplicar nuestras categorías a los grecorromanos, divinizándolos igual que ellos proyectaron a sus dioses en el Olimpo, y ya desde la musa que cantó la cólera de Aquiles o desde el Hölderlin que lloraba la muerte de los dioses griegos. Filósofos americanos tan serios como Rorty o Rawls, que se horrorizan del

esclavismo del Sur norteamericano, no dudan en alabar el esclavismo grecorromano porque así se lo dicta su educación, y ese inconsciente no tiene límites.

2.o) Cuando las relaciones sociales esclavistas se derrumbaron (por miles de razones que no vienen ahora al caso) es evidente que la matriz ideológica se transformó también, pero de nuevo pensándose siempre hacia abajo. Así, la relación dueño/esclavo se transformó en la relación señor/siervo. Y, en efecto, el mundo sublunar se convirtió en reflejo del mundo celeste y el Rey, o cualquier señor feudal, en reflejo del Señor de los cielos. Desde la piedra al ave, desde las criaturas humanas a los ángeles, todo cobró ese sentido jerárquico. El sentido de la vida como orden divino a partir del Rey establecido por la gracia de Dios. La vida era un destierro que había que cumplir como una culpa desde el origen de la expulsión de Adán del Paraíso. El tiempo se volvió circular: el origen era el fin y el fin era el origen. Cualquier palabra o cualquier escritura feudal estaba hecha así a imagen y semejanza de esta problemática: semejante a su Señor o desemejante a su Señor, el alma se salva o se condena. El ejemplo del Cid es clarísimo. En sentido literal el Cid es un siervo desterrado por su señor Alfonso VI a quien ofrece caballos y regalos para lavar su culpa y reconciliarse con él; pero el Cid es también la alegoría anagógica del destierro que supone cualquier vida humana, como lo es el viaje del Dante desde los infiernos hasta el cielo. Cuando el primer mercado y las primeras burguesías capitalistas aparecieron en las ciudades italianas (y luego holandesas, inglesas o del Levante español), ¿qué sentido de la vida podían encontrar ahí? Desde la aparición de este primer capitalismo financiero o mercantil estaba claro que el servilismo feudal había llegado a su fin, aunque ese fin se prolongara durante cuatro siglos más. El yo soy «Rui Díaz» del Cid quería decir simplemente yo soy el siervo de mi señor el Rey y de mi Señor de los cielos, pero a la vez quería decir yo soy una sangre o un linaje que me hace ser señor de mis siervos y de mis vasallos. En realidad los siervos apenas habían variado vitalmente respecto a los esclavos –que seguían existiendo– salvo por el hecho de tener alma. Aunque fuese un alma menos racional, casi sensitiva o vegetativa, respecto al alma de los señores, del mismo modo que las mujeres tenían un alma también inferior, también vegetativa o sensitiva, excepto cuando se trataba de señoras de sangre.

3.o) Pero de cualquier modo estaba claro: en ese mundo sacralizado, con los siervos pegados a la sangre y a la tierra del señor, las relaciones capitalistas no podían desarrollarse. Se necesitaba liberar a los siervos, convertirlos en hombres libres, y de ahí el famoso aullido de la época: «la ciudad hace libres». Fue en ese

aullido latente donde comenzó a existir el sentido o el sinsentido de nuestro mundo actual, el que iba a culminar en nuestra vida de hoy y en nuestra pregunta por el sentido de la vida hoy. El mercado capitalista necesitaba hombres libres y por eso las relaciones burguesas –y sus escritores– liberaron a los siervos del señor, acabaron con la sacralización y la sustituyeron por la naturaleza humana o el espíritu humano libre. Se necesitaban hombres libres para producir y para consumir –incluso para mantener la mano de obra barata–. Se necesitaban hombres libres de todo (o sea, carentes de todo) para que pudieran vender ante el poseedor del dinero no su trabajo, sino su fuerza de trabajo. O sea, para que pudieran vender su vida. De modo que el sentido de la vida aparece a partir del XVI con una fuerza increíble. Aparece la vida misma en su cotidianidad, en su potencia, en su fuerza de acción y reacción ante el mercado donde se vende. Así, la matriz ideológica del capitalismo varía radicalmente todos los planteamientos anteriores. Dueño y esclavo, señor y siervo eran claramente desiguales en su relación. En el capitalismo parece no ocurrir así. En apariencia la relación se establece entre dos elementos supuestamente iguales: el Sujeto con mayúsculas (que es el que posee el dinero, el representante del mercado) y el sujeto con minúsculas que sólo tiene su vida para vender (Sujeto/sujeto). La relación entre ambos sujetos tiene que presentarse como un hecho libre en un mercado libre y entre elementos aparentemente iguales. Y ello por una razón sencillísima: el capitalismo es el único sistema en donde el dinero se convierte en capital en el interior mismo del proceso de producción. O dicho de otra manera mucho más simple: tanto en la banca como en la fábrica, en la industria maquínica o del lenguaje informático, nuestro trabajo produce directamente plusvalía, genera capital, y nosotros nos convertimos en productores y consumidores libres de ese capital que se nos ha extraído limpiamente de nuestros bolsillos y que hipotecamos en el banco de la esquina o en el supermercado de la calle de al lado. Por eso Brecht decía que era peor fundar que robar un banco, puesto que el banco se roba una vez mientras que el banco nos roba todos los días.

De cualquier modo la cuestión está clara: en el esclavismo y en el feudalismo los trabajadores eran medios de producción (como el caballo o el arado) y el beneficio se extraía como provecho posterior al trabajo. En el capitalismo, por el contrario, lo que Antonio Negri llama «trabajadores sociales» (o sea, casi todos nosotros, pues la división del trabajo hoy apenas marca diferencias) no somos en absoluto medios de producción, sino alguien a quien se le extrae la plusvalía en el interior del propio proceso de trabajo, bien a través de la plusvalía absoluta (el tiempo de trabajo), bien a través de la plusvalía relativa (la especialización del trabajo o el lenguaje del saber). Para que eso funcione así tenemos que creernos

libres, tenemos que decir «yo soy libre», y en consecuencia es precisamente a través del sujeto libre (de ese modo de decir yo soy) donde estalla todo el tinglado de esta vieja farsa, toda la complicadísima mecánica y toda la reglamentación infinitamente informatizada de nuestro mundo actual. Porque el capitalismo necesita la libertad para hacer funcionar su maquinaria, para explotarnos a través de sus dos formas de plusvalía, el tiempo de trabajo y el saber. Necesita que nos creamos libres para explotarnos libremente. Sin esa libertad de explotar, el sistema no funciona. Y aquí la contradicción resulta brutal: si en realidad hemos luchado siempre para ser sujetos libres, ¿ahora resulta que descubrimos que ser sujetos libres es la mejor manera de que el sistema nos explote? Pero el cuchillo tiene un doble filo. La ideología de la libertad de explotación (el poder decir «yo soy libre») implica también el sueño de otra libertad. Por ejemplo, la mujer: ¿podría decir hace cien años «yo soy libre»? Y hoy que lo está consiguiendo, ¿cómo renunciar a ello? La ideología de la libertad, en su otro doble filo del cuchillo, ha hecho posible indudablemente la idea y la realidad de las revoluciones, las transformaciones y las emancipaciones colectivas y personales, incluso todos los logros irrenunciables de hoy, aunque lógicamente hayan tenido que fracasar no sólo por el peso de un sistema adverso, sino precisamente porque eran una continuación de ese sistema adverso. Y además la ideología de la libertad ha dado lugar también no sólo a la aparente libertad de ideas (prismatizadas como en un espejo roto), sino a la definición de falsedad de ideas que paradójicamente utilizó Marx en La ideología alemana para establecer las tres connotaciones obvias, los tres lugares comunes que suelen acompañar a la noción de ideología en nuestro mundo de hoy. Es curioso que este libro Marx no lo publicara, que en realidad no se refiriese a la ideología sino a las batallas filosóficas de su tiempo, y que en El Capital variara completamente de perspectiva. Ahí (en El Capital) la ideología va a ser concebida sin más como un campo o un nivel básico de cualquier modo de producción, de la misma manera que el nivel político o el nivel económico. Pero volvamos a esos tres lugares comunes, a esos tres tópicos que suelen acompañar a la noción de ideología en nuestro tiempo. O sea, la ideología concebida: a) como ideas políticas; b) la ideología concebida como autoengaño o falsa conciencia (frente a la realidad o la verdad científica); y c) finalmente la imagen de que las ideas dominantes en una sociedad son siempre las ideas de las clases dominantes en esa sociedad (los de abajo sólo las viven como esquema o como instinto de defensa). No dudo que haya mucha verdad en estas tres connotaciones que rodean habitualmente la noción de ideología (la tercera es evidente). Pero creo que la cuestión es mucho más compleja. Cuando planteo que son las relaciones sociales quienes construyen la ideología de cada sistema

histórico (lo que hemos llamado su matriz ideológica) y que a la vez el inconsciente ideológico engrasa y hace funcionar a esas relaciones sociales, lo que estoy planteando es ante todo una concepción distinta de la noción de ideología. Si la ideología es el inconsciente propio de unas relaciones sociales se trata de un inconsciente que luego se tematiza en discursos objetivos o en prácticas vitales de comportamiento y que así, tematizado, regresa a las relaciones sociales para legitimarlas. Por ejemplo, el esencialismo del inconsciente esclavista, la religiosidad del inconsciente feudal o la libertad del inconsciente capitalista son usos ideológicos, tematizaciones discursivas o morales de un inconsciente de base. Pero a la vez estoy planteando lo que me parece realmente decisivo: el sentido de la vida como una ontología del ser en tanto que ontología histórica del ser explotado, o más aún, en tanto que ontología de la vida como explotación a través de la relación entre el yo y el yo soy. Se me dirá: ¿es posible otro sentido de la vida, otra ontología histórica que no sea la de la explotación? Salvo que esta pregunta sí que es un sinsentido. Simplemente tratamos de presenciar el destronamiento del yo como supuesto rey del universo.]

[Y sin embargo, ¿cuál es la realidad de hoy?

Esquematizaré al máximo porque nos encontramos ante dos ejes claves para lo que vengo diciendo: 1) la desustancialización de lo público; 2) la sustancialización de lo privado. La desustancialización de lo público implica la desaparición de la política y de la «filosofía». Como indica muy bien el norteamericano Richard Rorty ya sólo valdría el pragmatismo utilitarista, lo útil para el sistema. La filosofía habría cumplido su misión de suturar las contradicciones del sistema, porque en USA y en el Occidente europeo el sistema funciona solo. Ni siquiera el gran invento burgués de la naturaleza humana laica sería hoy necesario porque esa imagen no se podría aplicar por ejemplo al Islam. La sustancialización de lo privado indica la sustancialización de la economía y de los discursos supuestamente del yo: discursos en general «estéticos», como el arte, el cuerpo, la moda, incluso el vídeo familiar o el ocio veraniego. En suma, mi vida para mí y la política para los políticos. Los discursos del yo se refugian también en los discursos del nosotros: la imagen del pueblo en los países latinoamericanos, de los nacionalismos en el Estado español o de la sacralización islámica. Los discursos del nosotros pueden ser peligrosísimos porque suponen una filiación y no una afiliación. El único discurso del nosotros que vale es el de la afiliación internacional de los explotados, y en el campo contrario la afiliación de los capitalistas. La

comunicación entre lo privado y lo público se hace a través del lenguaje de los media, del capital, que no sólo suponen la mentira o la alienación sino el miedo. El miedo viene de lejos y además es clave. El miedo viene de lejos: desde 1917 hasta la caída del muro y de la URSS. Por supuesto, la palabra comunista ha sido maldita en la posguerra y en la transición española, y sólo Italia tuvo una sociedad civil donde ser comunista no era ser maldito. La pregunta es: ¿por qué esa sociedad se derrumbó bajo las manos de Berlusconi? Tengo que volver a referirme a la subjetivización del capitalismo y de sus condiciones de vida. Como el propio Rorty reconoce, el mantenimiento de la «renta per cápita» es algo básico para evitar cualquier crisis norteamericana. Por eso para él y el pragmatismo la imagen de naturaleza humana sólo valdría para el mundo norte-occidental, protegido por la OTAN.

Pero las cuestiones no se pueden plantear desde fuera, sino desde dentro. Construir un auténtico socialismo hoy significaría no ignorar cuestiones como el mercado-mundo; el desarrollismo neutro o el auge de las llamadas fuerzas productivas; el tema de la plusvalía estatal, es decir, la absorción de los excedentes de un Estado en vez de la distribución social; la cuestión del partido o de las organizaciones sociales como una cuestión de profesionales o tecnólogos sin ideología; la cuestión del yo previo, que sólo provoca lo que Brecht llamó un humanismo fofo, o la imagen de que el marxismo sólo ofrece colectivismo y color gris. Pero además habría que borrar la imagen de sujeto de la historia concentrado en una clase, porque el proletariado industrial hoy no es sujeto de nada y la fábrica ha desaparecido. ¿Qué hacer entonces? Si antes hablábamos de estética, hablemos ahora del otro supuesto rincón del yo, la cuestión de la «ética». Todos los teóricos burgueses alaban a Kant porque señalan que fue el primero en desatanizar la cuestión del mal. El mal no vendría de arriba sino que provendría del egoísmo humano. Una teórica tan importante como Hannah Arendt se vio así envuelta en un embrollo cuando los israelitas procesaron y condenaron a muerte a Adolf Eichmann, un siniestro dirigente en el aparato de exterminio nazi. Eichmann dijo que se había basado en Kant y en su noción del «deber». Y que su mal era para él un bien. De modo que una judía, como Arendt, tuvo que subtitular su famoso libro sobre el tema como Un estudio sobre la banalidad del mal. No voy a discutir esto porque no me gusta hablar de ética ni de naturaleza humana, por razones muy distintas a las de Rorty o a las de Hannah Arendt. No me gusta hablar de ética ni de naturaleza humana, primero porque son creaciones históricas y, segundo, porque el capital es lo único que está por encima de cualquier moral. Hablo, pues, desde la explotación y desde el lenguaje de la producción porque es evidente que la explotación horizontal de la

fábrica se ha convertido hoy en la explotación vertical del uno a uno o del una a una. Hoy no se puede hablar del yo precisamente porque sólo existe un yo sin yo y sin yo soy. Quiero decir que nos han convertido en medios de producción en sí mismos. De ahí la importancia de la plusvalía relativa, de la precariedad del trabajo, etc., de ahí la disgregación social que asusta incluso a los capitalistas. Por ejemplo, al sociólogo conservador Robert Putnam, que por eso escribió su libro Solo en la bolera. La soledad ya no es una forma de vida que se puede elegir sino que es algo obligado en la extracción actual de la plusvalía. El capitalismo no sólo te produce el yo sino que destruye cualquier posibilidad de decir yo soy. ¿Hay alguna solución ante esta alienación total? Creo que precisamente el egoísmo, por supuesto cambiando su sentido burgués. Se trataría de construir un yo soy sin explotación, primero porque siempre se piensa a partir de uno mismo; y segundo, porque si no te das cuenta de que tu yo está explotado, no podrás darte cuenta de que los demás también lo están. En esta perspectiva el egoísmo no separa, sino que une. Y así el comunismo sólo podría existir como unas relaciones sociales basadas en la libertad para todo menos para explotar. Si al capitalismo se le quita la libertad de explotar el capitalismo se convierte en nada. Ahora bien: en El Capital Marx dice que el comunismo sería una relación directa entre el hombre y la naturaleza. Es falso. Los dos inconscientes estarán siempre ahí y tendremos que estar luchando contra ellos y configurarlos de otra manera. Por eso el yo puro y previo me parece un error básico para el marxismo. Y por eso he querido rastrear la explotación histórica del yo.][*]

O mucho más en estricto: sólo hablo para intentar aclarar algo acerca de esa decisiva relación yo-yo soy, ese tapiz de fondo que nos segrega, hilo a hilo, y que nos abre la posibilidad de atrevernos a decir «yo» impunemente.

VII

6) Y sin embargo hay un Freud «débil» que sí permite impunemente decir yo, y que incluso nos habla de un «yo» previo y auténtico, sólo que reprimido por la Cultura, por la sociedad, por lo exterior. Obviamente es el Freud de El malestar en la cultura, de Tótem y Tabú, de El porvenir de una ilusión, etc. Fijémonos en que éste no es el Freud analítico en sentido estricto (el que analizó nuestros

infiernos), sino el que se suele llamar Freud político/social o el que de un modo más estricto podríamos llamar el Freud del «psicoanálisis ampliado». Es verdad que Freud indica a veces que estos textos los escribió por «divertimento» o porque se aburría, etc., pero también es verdad que se los tomó tremendamente en serio. [Creía que con esos textos iba a solucionar por fin nada menos que todo el problema del sentido de la vida y de la historia. Pero no se trató de una ilusión estúpida, sino de una construcción lógica muy de fondo.][*] Y ello por una razón muy sencilla: Freud siempre estuvo dependiendo de la filosofía de la conciencia (excepto, como veremos, en la segunda tópica, pero incluso de forma relativa), y ahí, en esa filosofía de la conciencia el yo es inevitable (ahí el inconsciente sólo sería un desván). Y en esa ideología de la conciencia, en su tematización filosófica, la relación clave resulta ser siempre la relación sujeto/sistema.

7) No hace falta decir que la imagen del sujeto auténtico o natural reprimido por el mundo, por la cultura, por el sistema, se arrastra desde el Freud de El malestar en la cultura hasta Marcuse –y peor en los marcusianos–, hasta Foucault y sus «disciplinas» (y peor en los foucaultianos). Con un matiz: Freud suele oscilar entre decir si es bueno o no «acomodarse» a esa represión cultural. Marcuse o Foucault no lo dudan en absoluto: hay que acabar con tal represión exterior (lo reprimido interior sería obviamente otra cosa).

Pero insisto en que no se trata sólo de Freud (ni siquiera de esos filósofos «subversivos» tan decisivamente válidos como Marcuse o Foucault). Se trata de que la relación sujeto/sistema no es más que el índice concentrado de todo el inconsciente ideológico de la burguesía clásica hasta hoy: el yo y la sociedad, el yo y el mundo, etc. Eso es lo que tematiza y legitima la Filosofía (desde el XVI) y eso es lo que permite impunemente a la Literatura (desde el XIV-XVI) decir «yo»-soy libre.

Con una consecuencia obvia: ese yo es siempre «verdad de sí mismo», poseedor de sí mismo, previo –insisto– al sistema, alguien pues al que sólo luego el sistema reprimiría u obligaría a adaptarse.

Nunca lo he pensado así: el sistema nos produce mucho antes de reprimirnos. O nos produce exactamente en la forma precisa para luego reprimirnos. Y ello por la sencillísima razón (como podríamos decir siguiendo a Marx) de que no hay relación sujeto/sistema, sino que el inconsciente ideológico de las relaciones sociales dadas es el que configura desde el principio al yo psíquico establecido por Freud.

8) De modo que la relación resulta insoportable: para el Freud analítico, para el Freud en sentido fuerte, el yo psíquico no existe nunca más que como «proceso», es siempre humo, salvo por su intento de sintetizar todas las batallas que se libran en torno a él, en torno al lugar en que pretende constituirse.

Por el contrario, para el Freud «débil» (el del psicoanálisis ampliado) el yo-verdad sí existe y su relación con ese extraño término llamado cultura explicaría toda la historia de la civilización humana (desde el Padre de la Tribu hasta hoy), con lo cual el «psicoanálisis ampliado» se encontraría convertido en la explicación última de la Historia y en la Madre-Raíz de todas las ciencias humanas y sociales.

Entre el «yo borroso», que se eriza de miedo porque no sabe –no puede– decir su nombre, y el yo natural (o verdadero) cuyo enfrentamiento con la cultura provocaría toda la Historia hay, pues, una diferencia abismal. El primero somos nosotros, siempre sin nombre. El segundo parece Atila o las tribus germánicas, enfrentándose a la culta Roma que los civilizaría o no, según el ejemplo que el propio Freud elige.

El primer yo es humo; el segundo yo es una imagen de los bárbaros. Sólo que Cavafis vuelve a llevar razón: los bárbaros no llegan porque no existen. Los bárbaros no nos van a destrozar porque el destrozo lo llevamos dentro; sea por nuestro mecanismo interno o sea por la fantasía inconsciente que nos la ha inoculado el vampiro/mercado al producirnos.

Hay, pues, una lectura «fuerte» de Freud (la de su escritura analítica) y una lectura «débil» de Freud (la de su ideología político/social). De esa contradicción trataré de hablar en este libro.

Pero como ambas lecturas se entreveran procuraré comenzar introduciendo dos ejemplos, que me parecen bien sintomáticos acerca de todo lo que venimos exponiendo: el caso de Lionel Trilling en los años cuarenta y cincuenta, y el caso de Derrida en los ochenta. Espero que sirvan para aclarar algo de lo que pretendo plantear.

VIII

1.— Hace cincuenta años, cuando la palabra Literatura (y no digamos Cultura) era casi un signo de desprecio en la «América profunda», un historiador literario y un crítico de la cultura tan significativo como Lionel Trilling publicaba una serie de artículos, que se difundieron relativamente tarde en España y en Europa. Artículos luego recogidos en varios libros no menos sintomáticos y que siempre me llamaron la atención. Por ejemplo: Más allá de la Cultura, La imaginación liberal o El Yo antagónico. Cierto que Trilling era un erudito «finísimo» en todos los sentidos (profesor neoyorkino en la Columbia University) y cierto que aquel mundo era otro mundo (Trilling había nacido en 1905). También Trilling fue un novelista de éxito (cfr. la novela The Middle of the Journey de 1947)[*]. Pero lo que nos importa de él son no sólo sus afirmaciones sobre la íntima conexión entre Literatura y Cultura liberal como única moral práctica e ideológica en Estados Unidos (dado –dice Trilling– que ya no existirían conservadores o reaccionarios, lo que no deja de producirnos sarcasmo), y en especial la defensa de la literatura como portadora de ideas (frente a un Eliot que hablaba por entonces de la disociación entre ideas y sensibilidad en la práctica poética), e incluso en su predilección por Henry James (frente al «tosco» Dreiser, etc.). Qué duda cabe que los planteamientos de Trilling acerca de la «imaginación liberal» podrían ser sugestivos para cualquier presupuesto progresista y democrático de hoy, en tanto que Trilling se esfuerza por dar un sentido «amplio» –y en absoluto restrictivo– al «liberalismo» como complejidad y apertura cultural al ámbito americano que no quería tener más cultura que la del Middle West (o la de las clases medias restauradas por el New Deal). Claro es también que las limitaciones de Trilling son evidentes vistas desde hoy, que su «liberalismo» al estilo Jefferson es más un deseo que una realidad, y que es tristísimo comprobar cómo cada vez más se ve obligado (consciente o inconscientemente) a defender no la democracia en estricto, sino el sistema gubernamental y económico de su «país mundial». Comprobar cómo la coerción ideológica es tan palpable en él como en los intelectuales orgánicos del otro lado de los bloques de hielo. Pero si traigo a colación a Trilling no es precisamente por esa lastimosa atmósfera de vida (la trágica guerra fría) que configuró los últimos cincuenta años del siglo que acaba. Trilling no es sólo importante, repito, por defender una imaginación democrática en la literatura y en la vida, no sólo por defender que la literatura es una forma de vida (aunque sus análisis literarios nos parezcan hoy bastante «enclaustrados» en su tiempo y por supuesto moralizantes: así se estudió siempre la literatura en Estados Unidos)[4], sino porque creo que es el crítico americano que más inteligentemente trató de incorporar la problemática

freudiana al mundo de la literatura y al mundo de la cultura americana en general. Entre otras cosas porque se encargó, junto con Steven Marcus, de realizar la edición abreviada (yo diría que mejorada) del texto apologético y un tanto «ingenuo» de la cuasi canónica Vida y obra de Sigmund Freud, escrito por el discípulo británico de Freud, Ernest Jones[*]. Claro está que Beyond Culture[5] era ya un texto de clara influencia freudiana, donde Trilling «suavizaba» de algún modo las muy lógicas matizaciones dirigidas a Freud en artículos tales como «Freud y la literatura» o «Arte y Neurosis» incluidos en La imaginación liberal. Pero en realidad no es esto lo que importa en el fondo. Lo que importa es apreciar cómo la imaginación liberal pudo tener en su momento (finales de los treinta, principios de los cuarenta) un valor que hoy se ha perdido casi por completo. Y, lo que es más, hasta qué punto Trilling fue quizás el primero que señaló que la lucha por la cultura (incluida la de Marx, a quien cita con verdadero acierto a propósito del dinero como voluntad de representación en la novela entre 1850-1950) era algo sin solución desde el momento en que «estamos en manos de los comentaristas de radio». Me abstengo de decir lo que Trilling podría opinar hoy al respecto. Con todo no sé muy bien si Trilling intentó salvar a Estados Unidos de la peste, que creía haber llevado allí Freud, o si intentó salvar a Freud de la «no-cultura» de la cultura pragmatista de los Estados Unidos de los cincuenta. De cualquier modo, está claro que Trilling señala dos hechos básicos respecto al lenguaje artístico y respecto al lenguaje científico a propósito de Freud. En primer lugar: ¿por qué ha desaparecido la figura del «científico loco», tan fundamental en la imagen de Frankenstein, el Prometeo moderno, la nada loca novela de Mary Shelley, o incluso la de la manipulación genética del imposible Dr. Moreau, de H. G. Wells, incluso cuando la imagen del científico loco había permanecido hasta los años treinta, hasta el «gabinete» del Doctor Caligari? ¿Quién se atrevería, en efecto, a hablar hoy de la neurosis del cientifismo en la clonación, en la inseminación artificial, en la manipulación genética? ¿Por qué entonces sigue perviviendo la imagen del poeta o del artista en general como excéntrico, como neurótico o como «loco»? Incluso más: ¿por qué los poetas se siguen creyendo «geniales»? Y, en segundo lugar (last but not least, obviamente), otra cuestión evidente: ¿por qué Trilling sigue hablando siempre con elogio de D. H. Lawrence como el escritor que más eficazmente habría hablado de la importancia decisiva del «yo natural» frente a la opresión de la cultura establecida? Por supuesto que Trilling no se da cuenta (no puede darse) de que ése es el mismo planteamiento que hizo Edgar Rice Burroughs respecto a Tarzán, el «blanco natural» (aunque por ello mismo sea el rey de los monos y de los «negros»). Claro que Tarzán no hubiera sido cultura para Trilling. Pero la cuestión es decisiva: ¿por qué defender tanto a la cultura

para luego aferrarse a Freud y decir que lo importante es el «yo» natural?

Evidentemente: porque, como acabamos de apuntar, hay un momento, en torno a los años veinte, en que Freud sí cree en el yo o, mejor dicho, cree que si ese yo no se puede exteriorizar o configurar es porque se lo impide lo exterior: la cultura o la civilización alienante y artificializada. Si el yo debería existir, por qué demonios no existe, se pregunta Freud en esa época. Y en este sentido podemos señalar que el acierto de Trilling radica en que «lee bien» a ese Freud, precisamente porque los dos se plantean como último problema ese supuesto enfrentamiento del «yo» con la «cultura», lo que es lo mismo que decir del «yo» con la sociedad o con la realidad exterior, etc. (Freud, por supuesto, se plantea además la verdadera clave: el enfrentamiento del «supuesto yo» consigo mismo, y Lionel Trilling no ignora esto. Pero ahí radica la otra historia).

Lo que nos importa es señalar hasta qué punto Freud y su «buen lector» Trilling son partidarios de que en tal enfrentamiento el «yo» prevalezca sobre la Cultura, la realización «instintiva» de deseos frente a la represión o la prótesis cultural, o simbólica o exterior, etc. En suma, partidarios de que el «yo» (pese a todo, y se entienda como se entienda) llegue a realizarse, transgreda el orden, vulnere el sistema o se acomode a él.

Un imaginario bello sueño (la subversión fue en efecto el sueño, la alucinación de aquel panorama desde el puente del 68) hasta que uno se daba cuenta de que el problema estaba mal planteado de principio a fin: no hay transgresión posible porque no hay un «yo» natural alienado por la cultura. Y sin embargo este mito ha seguido existiendo, desde los años cuarenta-cincuenta hasta Marcuse y la posmodernidad.

2.— Sin duda, es en el «Prefacio» a su libro El yo antagónico[6], publicado por primera vez en 1950 en Nueva York, donde Trilling nos presenta con una agudeza insólita todos los planteamientos que aquí nos interesan. Uno se queda pasmado de su lucidez y del momento en que los textos están fechados (los nueve ensayos que componen el libro son anteriores a la fecha de publicación conjunta). Trilling comienza poniendo el dedo en la llaga: no sólo en los últimos ciento cincuenta años el único tema del que ha tratado la literatura ha sido el tema del «yo», sino que lo ha hecho de una manera muy específica: desde la perspectiva del yo enfrentado a sí mismo (The opposing self es el título oficial

del texto) en tanto que enfrentado a la cultura en que está inmerso. Pero con un matiz que nos traslada directamente a Freud y quizás a algo más. No se trataría sólo del yo enfrentado a la sociedad, sino que Trilling prefiere el término cultura en tanto que con él se pueden abarcar no sólo «los logros intelectuales y creadores de un pueblo», sino también sus simples supuestos y valoraciones «no formulados», sus costumbres, sus modales «y sus supersticiones». Para añadir de inmediato: «El yo moderno se caracteriza por poseer cierta capacidad de percepción indignada que, al operar sobre esta porción inconsciente de la cultura, la ha hecho accesible al pensamiento consciente» (Subrayado mío, JCR). Evidentemente Trilling está basándose en Freud, pero nada menos que para poner en duda la cultura hegemónica establecida en el mundo anglosajón y occidental durante los últimos dos siglos. Se da cuenta de algo que –aunque no lo explicite– parecía (o parece) que nadie hubiera percibido: claro que la literatura no ha tratado más que del «yo» durante ese tiempo, puesto que, como venimos diciendo, el «yo» era el único sustento de la Literatura a la vez que lo único que había que construir. Pero no es tan fácil construir el «yo»: las contradicciones lo inundan por todas partes. Como no nace en el vacío (y es genial que esto lo diga Trilling), el «yo» nace en la prisión de una cultura, se siente incómodo en ella, y por eso se enfrenta a esa cultura y a sí mismo en la relación consciente/inconsciente. De un modo u otro el yo nace siempre en una prisión, porque la cultura que tenemos «es» una prisión. Así, el símbolo perfecto sería La pequeña Dorrit, de Dickens, y Trilling escribe algo espeluznante al respecto, algo que leído desde hoy (y sin saber el nombre del autor) cualquiera podría identificar perfectamente, como digo, con un texto de Marcuse y los marcusianos o, mucho más aún, de Foucault y los foucaultianos. Escribe Trilling en este sentido:

El ataque a la Bastilla fue un ataque a las grandes injusticias e irracionalidades del sistema social. Estas grandes injusticias e irracionalidades no fueron borradas en 1789 ni olvidadas en los años que siguieron. Pero tan pronto como hubo caído la Bastilla, la imagen de la prisión vino a representar algo más que grandes injusticias e irracionalidades. Los hombres empezaron a reconocer la existencia de prisiones que no estaban hechas de piedra, ni siquiera de restricciones sociales y de desventajas económicas. Aprendieron a ver que podían ser hechos prisioneros no sólo por la fuerza pública de la sociedad, sino también por una coerción en algunos aspectos más aterradora, ya que implicaba su propia aquiescencia. La fuerza coercitiva recientemente concebida requería que cada

prisionero firmara su propia lettre de cachet, ya que había establecido sus cárceles en la vida familiar, en las profesiones, en la imagen de la respetabilidad, en las ideas de fe y deber e incluso, según decían los poetas, en la propia lengua. El yo moderno, como Dorrit, nació en una prisión. Y asumió su naturaleza y su destino en el momento en que percibió, nombró y denunció a su opresor.

Si este párrafo impresionante no constituye la clave de toda la insurgencia moderna desde el sesenta y ocho hasta hoy que vengan los «radicales» y lo vean. Pero hay más: Trilling, aunque se reconoce «no hegeliano» (y añade que no porque Hegel esté en «las listas negras»: supongamos la ambigüedad del tema de las listas en los Estados Unidos de los años cincuenta), sí reconoce en Hegel el valor estético que le habría dado a la vida moral. Ese valor estético sobre la vida moral implicaría nada menos que unir a Hegel con Matthew Arnold, que jamás leyó a Hegel, pero que sí dijo que la literatura (o la poesía) eran una crítica de la vida, como trató de demostrar desde su juvenil poema The Scholar Gipsy, la crítica de la vida de un inspector de escuelas elementales. Lógicamente T. S. Eliot se rebeló contra esta imagen demasiado «fría» que Arnold (durante tantos años el maestro de la crítica anglosajona) habría establecido respecto a la poesía. La experiencia de la poesía sería para Eliot otra cosa, «sorpresa y exaltación» sobre todo. Pero Trilling, sagazmente, le da la vuelta al argumento de Eliot. Dice Trilling que Arnold, al hablarnos de que la poesía era «crítica de la vida», no incluía ahí ninguna «frialdad», sino que «nos proponía la idea de que nuestra cultura es hostil a la sorpresa y a la exaltación y a la libertad del yo que ambas implican» (op. cit., p. 12). Las posiciones de Trilling, insisto, son cuando menos sorprendentes, aparte de brillantísimas: el «yo» nace en una prisión, es un preso satisfecho hasta que la literatura (o la poesía) lo obliga a enfrentarse consigo mismo (el paso del inconsciente a lo consciente) y a enfrentarse con la cultura que lo hostiga, convirtiéndose así el yo-literatura, el yo-poesía, en un crítico de sí mismo y en un crítico de la vida que vivimos, monótona y aburrida como la del inspector escolar, sin posibilidad alguna de exaltación y de sorpresa, sin libertad posible para el yo: una moral cotidiana sin estética vital.

El liberal Trilling parece sin duda un contemporáneo de Marcuse y Foucault, como indicábamos, el punto de inflexión del paso de «liberal» a «libertario» (el «punto libertario» de Marcuse y Foucault o Deleuze), incluso lógicamente roussoniano puesto que también se refiere a los «libres muchachos guardabosques» del poema de Wordsworth, sobre los cuales (en tanto que seres

«cuasi-naturales») habrán de recaer inevitablemente las sombras de la prisión, de la cultura artificial y hostil que acabará por encerrarlos en la disciplina foucaultiana de las rejas del sistema.

Ésta es, sin duda, la mejor lectura que se puede hacer del Freud de los años veinte «aplicándolo» al hecho literario. Sólo que con un leve matiz que ya indicábamos y que lo cambia todo: ese «yo» que nace en una prisión y que crece en ella (como la pequeña Dorrit de Dickens nace y crece en el interior de una cárcel) está inmerso (o inmersa) en una cultura establecida; pero –según Trilling– nace y crece ya hecho, ya sustantivo en sí mismo, poseedor de sí mismo, sólo que (inconscientemente) ignora que le coaccionan su libertad. Cuando toma conciencia de esa carencia de libertad se vuelve contra sí mismo y contra la vida que lo rodea, y se convierte en «crítico de la vida», en «révolté»: ahí el sentido de la literatura de los últimos ciento cincuenta o doscientos años. De ahí la «aplicación» del Freud de El malestar en la cultura. Pero, como decimos, nosotros necesitamos establecer un matiz decisivo: ese «yo» previo inconsciente que luego se vuelve consciente (a través de la alienación hegeliana) presenta un pequeño defecto: ese yo previo no ha existido nunca, ni podrá existir nunca. Es el inconsciente libidinal quien tritura la posibilidad de cualquier yo sustantivo y previo (aunque inconsciente), y es el inconsciente ideológico (el surgido de las relaciones sociales) quien nos produce como supuesto «yo soy libre» y sólo después (cuando surgen las contradicciones al intentar decir «yo-soy») aparecen también las posibilidades de reprimirnos (por la «seducción» o por la «fuerza»). Puesto que la producción del imaginario «yo soy libre» se establece precisamente a través de las condiciones necesarias para su represión posterior. Lo siento por la pequeña Dorrit, por los muchachos del bosque de Wordsworth, por el esfuerzo de crítica de la vida de Arnold (o la exaltación/sorpresa de Eliot). Todo esto es fantástico y de hecho casi todos nos hemos creído que las cosas sucedían así, incluidos Trilling, Marcuse, Foucault o el propio Freud de mediados y finales de los veinte. Pero es que el mismo Freud se contradice. Las cosas, en el fondo, no han ocurrido jamás así: cada crítica de la vida hecha desde el «yo» puede ser algo valiosísimo, y un signo más de nuestra existencia mísera, pero nada más. Cualquier «crítica» hecha desde el yo inconsciente, alienado, sin libertad (que por fin se hace consciente y denuncia a los que le niegan la libertad), parece en efecto un sueño maravilloso, pero es, decíamos, la auténtica trampa mortal. Por la magnífica razón de que ese «yo» no existe, repito, es humo, es precisamente lo que el sistema quiere que seamos y por eso nos ha producido así.

O dejamos de pensar a partir del «yo» o cualquier pensamiento «crítico» se vuelve imposible. Peor aún: se vuelve contra nosotros mismos. Cualquier pensamiento «desde el yo» no es que sea «antagónico», es que es la mejor manera de reforzar el sistema. Quizás habría que empezar a pensar a partir del Ello ideológico o libidinal, para evitar las «trampas» del cazador-cazado. [No es que no nazcamos en una prisión. Eso es verdad. Pero ya desde el momento de nacer nos consideramos libres por el mero hecho de ser prisioneros. Si el sueño de la razón produce monstruos, el sueño de la libertad no se queda atrás. Aunque este sueño persista en nosotros, como recuerda el propio Trilling a propósito de la portada de la obra de Freud Conferencias de introducción al psicoanálisis. Esta portada representa un cuadro alemán del siglo XIX, en el que un hombre que yace dormido en una mazmorra medieval está soñando con la libertad, o sea, con unos gnomos que cortan los barrotes de la celda. Parece que Freud plastificó en este cuadro la idea de que en los sueños se realizan los hechos que no pueden realizarse en la vida diurna. Pero el problema de la cárcel, o de la prisión cultural en que nacemos, es tremendamente complejo y desde luego absolutamente falso si lo pensamos desde los planteamientos que Trilling extrae de Freud.][*]

3.— Pues, en efecto –y aquí el segundo ejemplo–, no cabe duda de que ésta es la cuestión básica de la falsedad inscrita en la «de-construcción» de Derrida: Derrida siempre habla de inversión de la jerarquía como posibilidad, digamos, incluso de transgresión; pero no habla jamás de la supresión de las dicotomías jerárquicas tales como naturaleza/cultura, hombre/mujer, y por supuesto habla/escritura. Lo que Derrida nunca explica es el porqué de esas distinciones binarias y cómo una inversión de jerarquías no es más que un mantenimiento de las jerarquías: la relación que las sostiene se mantiene intacta. Pero, aunque parezca una «cuestión intempestiva», creo que deberíamos introducir aquí una serie de consideraciones básicas en torno a la hasta hace poco famosísima «De-construcción» de Derrida, puesto que no ha afectado sólo a la problemática de la escritura sino a toda la cuestión del feminismo, y de la relación hombre/mujer, como acabamos de apuntar. Veamos una línea de puntos clave al respecto:

A) Si el estructuralismo (o sea, la mezcla de Formalismo lingüístico fenomenológico y Empirismo lingüístico anglosajón) había dicho que la realidad no existía, que sólo existía el lenguaje (lo que implicaba obviamente un

«idealismo» inevitable), Derrida decidió hacerse más «materialista». Lo que importa es el lenguaje, sí, pero el lenguaje escrito, la marca material de la escritura. Incluso más: una Archi-escritura sería el origen de todo, tanto del lenguaje escrito como del lenguaje oral.

B) Frente a Lévi-Strauss (la letra mata), Derrida dice (en su tono bíblico/hebraico indudable) la letra da vida. Por eso habla siempre de orígenes, sin apenas especificarlos, salvo como tópicos: el origen de Occidente habría sido un error por su desprecio de la escritura (Platón «lamenta» escribir frente a la realidad hablada de Sócrates). Ese espacio (el filósofo desprecia lo que escribe, porque quisiera tener presente y directamente la plenitud de su pensamiento: esto es puro Heidegger) se muestra sobre todo en Rousseau: la escritura (como la masturbación, añade Derrida, siguiendo al propio Rousseau) sería un suplemento respecto a la voz hablada. Ahora bien: si la voz hablada es perfecta, ¿por qué necesita un suplemento? O, frente y al lado de Saussure, el significante también es un significado, y si no no es nada, etcétera.

C) La Archi-escritura y el suplemento (o la Farmacia: remedio y veneno a la vez, en Platón) se convierten así en los ejes claves de Derrida. Pero su supuesto materialismo es una cuestión viscosa. Para él se trata de admitir las dicotomías burguesas (kantianas) desde el principio. Por ejemplo: espíritu/materia o lo trascendental/lo empírico, etc., sólo que, decimos, invirtiendo el orden de las jerarquías: como hasta ahora se ha hecho más hincapié en lo hablado (natural) que en lo escrito (artificial), habría que invertir el orden y darle más importancia a lo escrito que a lo hablado (o mejor, como indicábamos, decir que lo hablado también es una forma de escritura). Pienso de nuevo que, en el fondo, se trataba (al menos en las primeras versiones de Derrida) de resaltar la fuerza escrituraria de la Biblia hebraica frente a la Biblia cristiana («En el principio era el verbo» se convierte así en Derrida en la Archi-escritura primaria, frente a un Lacan que parecía no poner en duda el estatuto de la palabra. De cualquier forma la cuestión del «origen» fue siempre clave en Derrida, como lo prueba su trabajo doctoral sobre el libro de Husserl El origen de la Geometría)[*].

De un modo u otro, lo que Derrida jamás pone en cuestión, por su parte, son, como decimos también, las dicotomías –ni siquiera las explica– sino que se limita a invertirlas. Por ejemplo, la relación hombre/mujer. Con lo que siempre deja el sistema intacto, los lugares permanecen idénticos a sí mismos, salvo que se alteran los habitantes de esos lugares, los papeles se invierten. Incluso desde el origen: así en el origen habría una Archi-mujer como habría habido una

Archi-escritura, etc. Aunque, por supuesto, Derrida admitiera (respecto a la Filosofía o la Literatura) que, aparte del poder de la escritura, la intención del autor estaba siempre ahí, inscrita en la misma escritura, inserta a su vez en un sistema cultural, eso no cambiaba nada. Se trataba simplemente de alterar la relación sujeto/sistema (ese eje nada «fantasmal» de la ideología burguesa clásica) sólo que alterando de nuevo sus papeles: el sistema valdría más que el sujeto, etc. Puesto que lo importante de la De-construcción de Derrida no es sólo su herencia heideggeriana sino, insisto, su perfecta manera de deconstruir el sistema dejándolo intacto. La inversión de las jerarquías es la mejor manera de defender las jerarquías, etc. Por ejemplo, en Glas[*], el texto escrito en dos columnas: Hegel por un lado y Genet por otro, a propósito de la familia. El antifamiliarismo obvio de Genet invierte a Hegel, pero jamás lo pone en duda, o peor, jamás se pregunta cuáles serían las bases históricas e ideológicas de tal familiarismo burgués. Enfrentar dos textos, además «prefabricados», no basta, una vez más la jerarquía se mantiene siempre, sólo que a la inversa. Todo estaba más o menos claro respecto a la teoría (incluso a la lectura literaria de los textos filosóficos); lo que no resultó tan claro fue el intento de «aplicar» la De-construcción a la Literatura y revelar su «en sí» (aparte de la cuestión –de nuevo heideggeriana– de la diferencia y de la diseminación de la escritura).

Sólo que, con tales planteamientos, Derrida sí que daba un argumento básico a un cierto feminismo: en el binarismo Hombre/Mujer (considerados, decimos, como Universales sustantivados), el sujeto siempre marcado con prima de poder y de valorización social habría sido continuamente el hombre (yo comprendo que esto es así, pero no comprendo por qué: ¿quizás en el esclavismo/feudalismo porque los hombres eran «medios de producción» y las mujeres «medios de producir y de reproducción»? ¿Quizás, en el capitalismo por ser «fuerza de trabajo» pero también las cuidadoras, la reserva de la fuerza del trabajo en general? ¿Quizá siempre por un trastrueque del imaginario social hacia el biológico y viceversa?). Confieso que no lo entiendo, pero ahora, con los planteamientos de Derrida, la cuestión parecía aún menos clara: ahora se trataría de invertir la jerarquía de esos lugares de poder y valorización. Sus nuevos habitantes deberían ser las mujeres, ocupar «el poder» en vez de los hombres, etc. (Fijémonos de nuevo: el poder jamás se ponía en duda: ¿no fue ésta también la cuestión del estalinismo, no acabar con la opresión de clase sino perpetuar la opresión en forma de clase/partido/Estado? Derrida, ¿un estalinista?). Incluso peor aún: fingiendo anular el binarismo del poder, Derrida lo acentúa retrotrayéndonos a la unidad originaria, donde sólo el androginismo de la Archi-Mujer habría segregado luego la división binaria hombre/mujer (con minúscula),

como la Archi-Escritura habría establecido luego la división lo hablado/lo escrito. Y curiosamente, por esas malas pasadas que juega el Destino (puesto que otra explicación no se nos da), el origen siempre fue un error: tampoco Derrida nos explica por qué la Archi-mujer habría otorgado la preeminencia al hombre, como no nos explica por qué la Archi-escritura originaria habría otorgado la preeminencia a lo hablado. Se trataría pues, una vez más (como en Kant/Hegel, como en Nietzsche/ Heidegger), de retornar al origen fallido para restablecer la verdad, o mejor, para conocer la verdad de lo que se estropeó en el origen: puesto que la verdad de lo hablado es la Archi-escritura y puesto que la verdad del hombre es la Archi-mujer. Si entendiéramos el fallo originario, lo entenderíamos todo. Todo debería haber ocurrido al revés: así ya no habría binarismo sino jerarquización absoluta desde el origen: lo hablado depende de la escritura como el hombre depende de la mujer, ya desde el inicio. Un inicio que sería un final: final del supuesto «logo-falo-centrismo». Así, la Filosofía –en esa leyenda pertinaz que sitúa los orígenes en los griegos– no dependería del habla de Sócrates, sino del descubrimiento de la Farmacia por parte de Platón, que se da cuenta, decimos, de que la escritura puede ser un veneno pero a la vez el único remedio para cerrar el mal del habla, puesto que el habla no es más que otra forma de escritura. Es por esto, insisto, por lo que Derrida parece renegar de los orígenes, sólo para reafirmarlos: no podía aceptar primero unos orígenes «hablados» ni luego unos orígenes de la mujer «como mal», de modo que restableció los orígenes absolutos de todo: la escritura y la mujer serían el «buen-principio-absoluto». Y dando por supuesto que Derrida jamás puede plantearse el porqué de la Filosofía moderna en tanto que legitimación discursiva del inconsciente ideológico burgués. O de otro modo: Derrida nunca «ve» que la Filosofía moderna, al establecerse como lucha contra la escolástica feudal, sacralizada –¡que también había usado a Aristóteles, etc., a su manera!–, tuvo que dar un salto más allá y recuperar a los teóricos legitimadores del Esclavismo (cosa que no era un escándalo en el Renacimiento –del Espíritu– pero que sí debería haberlo sido en el siglo XX de los Derechos Humanos, etc.), simplemente porque los teóricos del Esclavismo parecían –pero sólo parecían– no necesitar de un Dios legitimador de la sacralización del sistema, como sí ocurría en cambio con el Dios/Señor de los siervos feudales. De modo que, para atacar y aniquilar al Feudalismo (que era su enemigo directo), los teóricos de la legitimación burguesa tuvieron que reivindicar a los teóricos de la legitimación del Esclavismo. Y esa cuestión increíble ha permitido subsistir a la Filosofía moderna hasta hoy: los griegos son nuestro origen, etc. Los orígenes claves de la imagen de la Naturaleza Humana, del Hombre y la Razón sin Dios, etc. La contradicción llega a ser sarcástica cuando alguien tan serio como Richard Rorty

pone como «ejemplo moral» del pragmatismo americano la necesidad de estar contra el esclavismo y no a favor del esclavismo, pero refiriéndose sólo, como resulta obvio, a la mentalidad derivada de la Guerra de Secesión americana, jamás pensando en el esclavismo griego[7]. Derrida no reniega tampoco nunca de esos orígenes esclavistas –no puede hacerlo– simplemente, decimos, los mezcla con los orígenes bíblicos y coloca a una Archi-escritura y a una Archi-mujer como principio de todo. Y sobre todo: lee a Freud aceptando ese «yo natural» que sería a su vez la única verdad originaria, el auténtico origen sustituido luego por una cultura falsa, la que rechazaba a la Archiescritura o a la Archimujer, etcétera.

4.— Desde este punto de vista evidentemente se podía admitir la transgresión y la inversión de jerarquías, en tanto que el yo –para expresarse– no tiene más remedio que enfrentarse con la Cultura mala, etc., y vuelve a ser ésta una lectura adecuada de un cierto Freud. Pero no del fondo que siempre late en Freud: el yo no existe. Más aún: tampoco es válida la imagen de que el yo existiría más allá de la cultura, desplegándose en el vacío. Desde nuestro punto de vista resulta claro que no hay transgresión posible del sistema (de aquel en que vivimos, del nuestro) porque –tampoco, jamás– el vacío existe. El supuesto «yo» podría ir en efecto de un límite a otro, pero ese «yo» estaría siempre configurado por el inconsciente ideológico en que se moviese. Si transgrediese un límite no tendría más remedio que caer en otro. Se está siempre en un horizonte ideológico o en otro, pero jamás en el «vacío», jamás en esa superstición (casi «roussoniana») del yo libre en el fondo por «naturaleza» y lastimosamente oprimido por la Cultura o el orden social.

Así quizás podamos entender mejor la obsesión continua de Freud y de Trilling por El Quijote: el «yo» frente al mundo. Quizás por eso Trilling señala que Don Quijote y Madame Bovary son «almas gemelas». Los dos –supuestamente– «transgreden» el sistema establecido, los dos –supuestamente– imponen su «yo» aunque les cueste ser considerados loco o adúltera, aunque les cueste la muerte o el suicidio.

Por supuesto que habría que establecer algunos hechos básicos. En efecto, Don Quijote es un libro que crea la literatura moderna (y en especial la novela moderna) en tanto que construcción no del propio «yo» sino del propio «yo-soy». Se da nombre a sí mismo, «Don Quijote», el «Caballero de la Triste

Figura»[8], el «Caballero de los Leones». Pero para dar ese salto hacia el «sujeto libre-constructor de su propia vida» tiene que dar un paso hacia atrás (convertirse en caballero, resucitar un mundo que nunca ha existido –salvo en los libros– ¡aunque los caballeros feudales/cortesanos sigan existiendo!) para luego poder dar dos pasos adelante: desde el mundo de la escritura sacralizada (cuya Vida siempre está providencialmente escrita, aunque sólo sea a través de las Normas de la Caballería) hasta el Mundo nuevo, no sacralizado, que supone la posibilidad de construirse la propia vida según la voluntad y la libertad propias. Trilling no se da cuenta (repito: no puede darse cuenta) de que no se trata de la relación «yo-mundo», o «yo (natural) vs. cultura (artificial)», sino que son dos inconscientes ideológicos distintos los que ahí se enfrentan, y, en consecuencia, la multiplicidad de contradicciones y de sentidos en El Quijote. Claro que también Madame Bovary «parece» una novela de la voluntad del yo frente al mundo, pero sólo lo parece en tanto que la mujer (y en especial la mujer casada de fines del XIX) ya comienza a atisbar posibilidades de ser «sujeto libre real» (y no sólo imagen del sujeto libre hombre), de ser «algo más» aparte del matrimonio[9]. Pero si nos fijamos, ella, para realizarse como vida, necesita reivindicar unas normas que también son posibles –están inscritas– en el sistema burgués. Las normas del adulterio. Sólo que ni Bovary –ni Flaubert, que «es Bovary»– pueden dar un paso más allá de ese límite. En cuanto la mujer se considera libre para «adulterar» las normas, para transgredirlas, se encuentra inscrita en el mismo sistema, no hay posibilidad de otro sistema (salvo atisbar la falsa libertad burguesa para cualquier explotado). Y es entonces –no antes– cuando retrocede dos pasos hacia atrás: tiene mala conciencia y se suicida (cierto que no había otro camino para la mujer entonces, y me pregunto si ser «sujeto libre» supone una libertad para la mujer hoy, aunque desde luego haya que seguir luchando por ello).

Pienso que (como veremos a lo largo del libro), y por seguir con el ejemplo básico de las mujeres (burguesas o pequeñoburguesas: las otras no tenían posibilidades de lenguaje), la clave vuelve a radicar entre decir yo y decir yo soy (en cada coyuntura histórica). O de otro modo: a las mujeres se las ha limitado a decir yo en vez de decir yo soy (o en todo caso a decir yo/sexo/soy a la vez que no-soy-sexo porque soy «ángel del hogar»). De cualquier modo, ese límite del simplemente decir yo (sexo o sentimiento) suponía un «hablar tonto» hacia fuera y muy difícil hacia adentro: si construir el yo es dificilísimo para cualquiera, el decir «yo-soy» para las mujeres resultaba casi imposible no sólo porque carecían de lenguaje propio –salvo en esquema– sino porque además carecían de espejo, salvo el espejo del propio cuerpo distinto y al que intentaban hacer hablar con

maquillajes y vestidos: «maquíllate» (y luego su poder máximo, sin embargo, como «soberanas» del hogar). Por eso esperaban el Tú, ya que no podían decir Yo-soy. «Él me llamó amor mío», escribe Almudena Grandes acerca de esta «necesidad/ruptura» con el Tú para la mujer de hoy, con un sarcasmo muy serio: es decir, un magnífico análisis de las contradicciones realmente existentes en la mujer del «yo-soy» actual. Y así[10] volvemos (pero ya no volvemos) a lo de siempre: el poesía eres tú. O bien al supuesto yo íntimo (sexo sensible) de la escritura. El otro espejo: el género de las cartas o del diario íntimo: «Mi querido diario». La mujer ¿necesita ya al espejo del Diario o del «Tú», o no lo necesita, como plantea a su vez Belén Gopegui?[11].

Ahora –desde que las mujeres se inscriben en el mercado de trabajo– pueden efectivamente decir yo soy. Eso es un paso fundamental. Pero al decir yo soy las mujeres han descubierto quizás que seguían hablando «en tonto», quiero decir que eran tan «tontas» (o tan listas para el poder público) como los hombres, que tenían sin duda una manera «distinta» de percibir y de «experienciar» el mundo pero que estaban tan alienadas y tan cosificadas como los hombres. Siempre habían sido «mercancías», pero quizás creían que sólo lo eran para el matrimonio o para vestir santos: soltera, casada, viuda o monja. No había más alternativas y el drama era el de Doña Rosita (la soltera), Yerma, que no podía tener hijos, o Bernarda Alba, que impedía tener hombres.

Ahora, cuando las mujeres quizás pueden decir yo soy, con quien se enfrentan, o a quien se encuentran como espejo, es a Margaret Thatcher (y claro que no es una broma) que sigue defendiendo a Pinochet. Ahora, que se han descubierto «sujetos libres», han descubierto también que ser «sujetos libres» es la mejor manera para que el capitalismo, para que el sistema, nos explote a todos. ¿Dónde está tu nombre, «Libertad»? La libertad: ese precioso término femenino que nadie encuentra por ninguna parte.

Quizás, también por eso, conviene asumir que ser mujer (u hombre) supone –en el caso de la literatura– ser escritor/a que inevitablemente ha de ser siempre «extranjero/a» en su lengua y en cualquier otra. Lo mejor de la literatura actual (y en especial de la escrita por mujeres) nos dice yo soy a través de una curiosa proposición: si no nos sentimos extranjeros y bilingües nunca llegaremos a ser escritores/as ni poetas. Como dijo Rosalía: «cual si en suelo extranjero me hallase». No es sólo la prisión exterior de La pequeña Dorrit, sino la propia prisión interior de nuestra construcción como «yo» lo que se problematiza.

Creo que esto es algo decisivo para poder leer a Freud de «otra manera»: asumir que somos y seremos siempre extranjeros y extraños en cualquier lugar, en cualquier lengua, en cualquier cuerpo, incluso ahora que parece como si todo el mundo fuera consciente de la posibilidad de decir yo soy (sabiendo que nunca se podrá decir del todo).

Quizás éste sea el sentido último de este libro: una ironía triste y una consciencia dudosa. Ya no es necesario para nadie ningún tú (aunque el tú esté siempre ahí); ahora se puede incluso elegir el tú, aunque sabemos de sobra que el fantasma siempre podrá más. Con una consigna también básica: aunque nunca podamos ser felices, no renunciar jamás a la pequeña cuota de cada trozo de felicidad: mis pequeños momentos, mi pequeña vida, que –eso sí– nunca podrá ser sin la vida de todos. Estoy convencido de que la escritura no sirve sólo para decir yo soy, sino que el decir yo soy puede servir para incitarnos a hacer más habitable la vida.

IX

1.— Ahora bien: si es falso el planteamiento «yo natural» vs. mundo o cultura (o realidad o sociedad artificial y alienante u opresiva) no cabe duda tampoco de que lo que Freud (y su «buen lector» Lionel Trilling) perciben ahí es que en tales planteamientos laten en efecto una serie de contradicciones letales que ellos no saben –no pueden– dilucidar. La contradicción no existe por supuesto en la relación yo/cultura (o mundo, etc.), sino entre el inconsciente ideológico del «yo-yo soy» y sus contradicciones reales de existencia, por una parte; y por otra parte –o a la vez– las contradicciones infinitas para la posibilidad –o imposibilidad– de decir «yo», de configurar ese fantasma desde el interior del propio aparato psíquico. Con una observación básica al respecto: si Freud (que conocía de sobra las dificultades del aparato psíquico para decir «yo») enfrentó, sin embargo, la autenticidad del «yo» a la «artificialidad de la Cultura» es porque de algún modo supo percibir que lo que él llamaba la «cultura» era algo inscrito desde siempre ya en el yo. Y a partir de ahí las contradicciones tenían que multiplicarse. Trilling fue mucho más lineal y mucho más empirista en esto: mal lector ahora, se limitó a recordar el fantasma de Rousseau que latía en la tradición americana de Emerson a Thoreau. La verdad del yo natural vs. la

cultura artificial (y pese a su tremenda defensa, como indicábamos, de una cultura liberal –pero natural– para las clases medias americanas frente a su tosquedad pragmatista y conductivista del «triunfo» y de la «adecuación» exitosa al «medio»).

Sólo que, lo que pensaron el último Freud y el Trilling de los años cuarenta y cincuenta respecto a la literatura y a la vida, no atañía sólo a los dos ejemplos «transgresores» que elige Trilling, o sea, a Don Quijote o a Madame Bovary. Nos sigue ocurriendo –en nuestro inconsciente psíquico e ideológico– a todos nosotros respecto a la lectura de la Literatura. Nos seguimos creyendo «libres» y «transgresores» (o acomodados) dentro de la única relación que concebimos. La supuesta relación yo-mundo, yo-sociedad, yo-cultura, yo interior-realidad externa, etc. Nos atrevemos a decir «yo»: es una problemática que respiramos como el aire al andar o que sentimos sólo como el agua al nadar: sería nuestra verdad. Y sin embargo tal relación yo-mundo sólo es pensable, concebible, desde el interior del inconsciente ideológico del horizonte del «sujeto libre», la única verdad que podemos vivir como «nuestra». Tal como el capitalismo ha construido a nuestro «yo soy», repito, desde los siglos XIV-XVI hasta hoy. Tal como se ha construido a nuestro «yo» y a nuestra literatura[12].

De todo esto es de lo que vamos a intentar hablar en este libro. Siempre teniendo en cuenta que, sin partir de todos los presupuestos que acabamos de esbozar, este libro no podría entenderse.

Claro que un esbozo jamás es suficiente, pero también dudo de que lo que acabo de decir se pueda explicitar mucho más en las páginas que siguen. En consecuencia, benévolo lector/a, podrías saltártelas sin ningún problema. Todos estamos a gusto en nuestro mundo. Salvo que quizás no todos, y quizá sea ahí donde precisamente radique la cuestión. «Los hombres mueren y no son felices», decía Camus, y ha sido una de las consignas básicas de nuestro tiempo. Algo incomprensible para la «imaginación liberal» de Trilling, pues, según nos dice, la felicidad es el núcleo principal del liberalismo. También –veremos– de la cultura judaica de Freud. ¿Entonces?

Lo discutí muchos días y noches con el profesor Malcolm K. Read (admirador de Norman O. Brown y de D. H. Lawrence), discusiones a las que quiero dedicar también este texto. Igualmente a todos los antiguos alumnos y alumnas de la época granadina del primer «lacanismo» (luego tan rectificado), así como a la memorable cuestión de que López Ballesteros fuera en los años veinte el primer

traductor de Freud a una lengua no-alemana. Lo que me gustaría saber es lo que opinaría hoy Trilling no sólo sobre «Tarzán» sino acerca de un texto como éste de Carver, que he colocado al principio de nuestro epígrafe. Posiblemente nos diría: ¿Queréis hacer el favor de callaros, por favor? Porque en ese texto «lo siniestro» está dentro y no fuera, o mejor, lo siniestro está tan tejido en un tipo especial de relaciones que los nudos se hacen inextricables: el sueño, la literatura, la familia. O sencillamente Trilling seguiría hablando. Aunque en absoluto en el sentido en que voy a intentar hacerlo «yo» a partir de ahora. De eso es lo único de lo que estoy seguro. Aunque quizás coincidiéramos en una cosa. Como señala Trilling en su artículo Arte y neurosis:

El siglo XIX estableció la virtud básica de «levantarse a las ocho, afeitarse un cuarto de hora después, desayunarse a las nueve, ir al centro a las diez, volver a casa a las cinco y media y cenar a las siete». Los señores Podsnap, que instituyeron esta puntualidad moral, inevitablemente decretaron que las artes debían conformarse con celebrarla y nada más. «Nada más se le permita a estas… vagabundas, las artes, bajo pena de excomunión. Nada más, donde sea.» Observamos que el día virtuoso acaba en la cena; la cama y el sueño, naturalmente, no son parte de la Realidad que Existe. Y nada debe agregarse que pueda provocar el Rubor en la Mejilla de una Joven, como diría el señor Podsnap[13].

Evidentemente es un buen comentario «liberal» y un buen comentario freudiano (e incluso marxiano sin duda). Pero el problema hoy no sólo radicaría en el cambio de horarios (eso es aproximado simplemente) sino en el hecho de que quien se levanta para ir a trabajar o bien no tiene por qué afeitarse (es una mujer), o bien, consciente o inconscientemente, «sabe» que no va a vender su trabajo sino su «vida». Pero donde Trilling falla de hecho es al colocar, como cita de su artículo (magnífico por otra parte) El significado de una idea literaria, estos versos de Keats:

…Though no great minist’ring reason sorts

Out of the dark mysteries of human souls

To clear conceiving: yet there ever rolls

A vast idea before me, and I glean

Therefore my liberty…

John Keats, Sleep and Poetry[14].

Pues es precisamente aquí, en el problema de «la libertad», donde Freud pone exactamente el dedo en la llaga. Y no por la cuestión del determinismo, sino porque, como venimos indicando, la libertad carece de nombre propio. Como se le suele decir a la libertad en cualquier parte: tú, ¿cómo te llamas?

[Otro modo de acudir a los planteamientos de Spinoza: la libertad no se tiene ni se encuentra. La libertad se conquista. Sólo que el problema básico radica precisamente ahí: ¿cómo luchar contra los dos inconscientes si escribimos –y vivimos– desde ellos?][*]

2.— Es así como podemos hablar de una construcción –imposible– del «yo» como de una escritura del espacio. En suma, una escritura del cuerpo. Freud nos ayudó decisivamente en eso (también Lacan al volvernos a obligar a leer a Freud) y en este sentido es posible establecer (y lo haré por primera y única vez) una cierta correlación entre la escritura literaria del cuerpo y esa especial escritura del espacio que representa la escultura. La extraña relación escritura/escultura[15]. Pues, en efecto:

Que lo más profundo es la piel no es sólo una noción de Paul Valéry[*]. Es otro límite. Algo que Jarry y los surrealistas trataron de llevar hasta sus últimas fronteras. Podríamos preguntarnos dónde estarían esas fronteras. Por ejemplo: ¿la dialéctica de las profundidades resultaría no ser más que la rugosidad de las superficies? Imaginemos un límite real: los contornos de la mano. E imaginemos a continuación otro límite extremo: la mano que toca, no para acariciar, sino la mano de la autopsia que abre un cuerpo. Tuvieron que pasar siglos, hasta el positivismo final, para que esta mano fuera legitimada, autorizada en tanto que valor científico. Otro límite: ¿a qué podemos llamar el valor de un cuerpo? Sin duda tenemos el valor que se sobrextrae al espacio del cuerpo que trabaja o el

supuesto valor científico de la mano que se introduce en las entrañas muertas; pero ¿cuál sería el valor de la mano que construye cuerpos, que hace cosas? Más allá del bien y del mal, de lo bello y lo feo, de la ética y la estética, quizás el valor de la mano que construye cuerpos o cosas sea correlativo al espacio de la vida –a través de la muerte– o, más en estricto, a la vida del espacio. La escritura del espacio.

En cierto modo así es. Un escultor es siempre alguien que realiza una autopsia del cuerpo del espacio para re-vivirlo, para re-habitarlo. Ahora bien, ¿desde cuándo –y cómo– «modernamente» creemos en el espacio? Muy claro: desde Descartes, esto es, la res extensa, la cosa que meramente está ahí fuera. Peor en Kant: la apercepción, el tiempo y el espacio como intuiciones a priori. Subjetivismo total, como en Locke o Hume. En suma: para la ideología burguesa jamás ha existido un espacio vivo propiamente dicho. Incluso lo exterior ha sido siempre aquí el tiempo inscrito en nosotros: nacemos, crecemos y morimos. Punto final. Si no fuera por las contradicciones que laten en todos estos planteamientos. Inesperadamente nos hemos encontrado con que el interior también es espacio, o mejor, que no existe la raya entre dentro y fuera. Ya lo decía Sterne refiriéndose a que los libros de Locke no eran otra cosa que la narración de la historia de lo que habita en una mente humana. El espacio interior como habitación a amueblar. Claro que siguió existiendo el prejuicio: lo otro de ahí fuera, como naturaleza muerta o sensible, lo práctico inerte. Parecería obligado recurrir al hombre fabricante de útiles (Franklin), manos capaces de domesticar o poseer (Robinson) ese mundo de afuera. Rousseau establecía la igualdad: la naturaleza es precisamente lo no-otro, lo nuestro. Nuestras manos y nuestro cuerpo. No sin problemas de nuevo: ¿dónde el cruce del espacio con el tiempo, dónde el borrarse entre el interior y el exterior? Evidentemente a partir de Freud, a partir de un cuerpo no somatizado salvo como tópica, como lugar. Lacan lee así a Freud: el inconsciente es un lugar, el inconsciente es un espacio. Seguir pensando a través de las viejas consignas de Kant resulta imposible. Ni el tiempo es lo interior, ni el espacio es lo exterior. El tiempo nos pasa, igual que nos pasa el espacio: nos constituyen como cuerpos. Somos escrituras del espacio y por eso podemos crear cuerpos. Crear lugares, sitios que no se remiten a nuestros sentidos empíricos, sino a lo invisible del ojo: lo que ocupa el ojo, es decir, el espacio definitivo, el lugar del inconsciente. Podemos construir cosas, cuerpos, ciudades, pero el verdadero lugar que nos actúa es la invisibilidad del inconsciente. Su habla silenciosa, su figura sin contornos. Contornear el inconsciente es el intento de darle un lugar. Un espejo imposible: la escritura de la espacialidad. En este sentido podemos decir que si el espacio funciona lo hace

como función del cuerpo, y que si el cuerpo «se ve» es precisamente porque no lo vemos. Habría que volver a Spinoza: «more geometrico». Sí, quizás todo se resuelva en el espacio de la geometría, como desplazamientos y huecos, si no existiera el cruce del espacio con el tiempo, o al menos con el movimiento. El cruce con la mano que sensualiza ese campo de líneas, que es en realidad un campo de minas: la imposibilidad de hacer visible lo invisible. Es el último límite: crear la habitación que a la vez nos habita. Freud lo supo desde el principio y sin duda de una manera genial: la parálisis del brazo de la histérica no tenía nada que ver con algo somático. Era sólo un signo más de la fragmentación del yo, de la imposibilidad del yo, sencillamente el yo de la histérica desconocía su brazo, actuaba desconociendo partes de su cuerpo, partes de su yo.

Por supuesto que la historia es mucho más larga que la longitud del brazo, pero quizás ahí comenzó todo. ¿Por qué un brazo –el brazo de la histérica– se quedaba quieto sin ninguna lesión orgánica? Freud y Lacan hablan de ese lugar que es el «yo/cuerpo roto» a través de los blancos y los silencios de su lenguaje. Lacan se introdujo en esas rendijas para establecer los subterráneos de la propia superficie de la piel. No ya sólo el cuerpo como espacio, sino el espacio como diseminación del cuerpo. Construir significa así la reconstrucción de un puzle donde jamás encajan las piezas. La idea de la unidad de la obra se rompe ahí definitivamente. Desde el inconsciente de Freud y Lacan, la mano sólo tantea –y al azar– la realidad inevitable de cada hueco del puzle. Así, la mano se cierra en torno al espacio del hueco, para abrirla encontrándose sólo con el hueco de esa misma mano. Esculpir el vacío no es ahora llenarlo, es intentar simplemente dibujar el esbozo de un blanco, de un hueco en el lenguaje del espacio: escribir es en el fondo no un dibujo, sino la construcción/explicación de un jeroglífico. Sólo que para la mano, obviamente, hierro, madera, cristal o cera no son evidentemente lo otro. Lo otro quizá sea la misma mano que moldea esas formas, que traza esas líneas. Por ello podríamos decir que la mano es deseante, porque se desea a sí misma como deseo del otro que ella es. Por eso construye sus lugares buscándose en ellos. Lugares otros: otros cuerpos, otras formas donde la unidad del espacio y el tiempo (la fusión del interior y el exterior) quizá deja aflorar un trozo del puzle. Lugares donde el agua se mueve al azar, el dado quieto del azar o huecos ocupados –como el del Bosco– que no son exactamente un jardín de delicias sino un intento inútil por alcanzar el deseo, lo que flota más allá.

Durante mucho tiempo se escribió sobre tablillas de cera: lo moldeable con

sentido. Hoy la escritura/escultura traza grafías sin sentido sobre superficies que son grafías ellas mismas. La raya horizontal se cruza con la vertical, como el desierto del deseo crea su propio sustrato de tierra o arena. Mapas idénticos a su territorio –el delirio de Borges–, geografías obscenas porque están siempre en las fronteras imprecisas de la imagen del falo, incluida la irreductible, la absoluta «coseidad otra» de «lo femenino». Pero, en cualquier caso, cuerpos que están ahí como cosas donde lo interior y lo exterior se cruzan para usarse. Este uso: la inevitable otredad del cuerpo, de cualquier cuerpo, incluida la propia mano. Las rayas de la mano cartografían las rayas del espacio. ¿Qué queda? Obviamente sólo el hueco de la mano vacía. El deseo se repite porque no es –no puede ser jamás– un lleno. El azar del vacío no tiene sentido. Sólo sentidos: fragmentos del puzle. Trazos de escritura en las dunas del espacio. Otra vez la escritura de nuestro cuerpo, ese desierto, esas líneas que se borran y reaparecen. Nuestro lugar: no hay otro.

3.— Y no hay otro lugar para nuestro cuerpo, para ese cruce de espacio y tiempo, de inconsciente ideológico e inconsciente libidinal, porque las relaciones sociales que nos constituyen son inconmovibles, a menos que se transformen de raíz. Algo que ocurrió en la transformación del esclavismo en feudalismo y en la transformación del feudalismo en capitalismo, pero eso duró siglos. Los leves intentos de transformación bolchevique o socialista (en sentido amplio) apenas han durado un suspiro histórico, y en absoluto han abarcado al mundo global existente, como los dos casos citados anteriormente. Marx lo explicó de manera fantástica a partir del Libro I de El Capital, en torno a la historia del personaje creado por E. G. Wakefield, o sea, Mr. Peel. Como quizá se sepa, dice Marx en estricto:

El señor Peel –nos relata Wakefield en tono lastimero– llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de 50.000 libras esterlinas. El señor Peel era tan previsor que trasladó además 3.000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños, etcétera.

En suma, todo calculado: los medios de producción y reproducción del capital. Como se sabe también, Marx ironiza con el final de la historia. Cuando los obreros ingleses y los criados de Mr. Peel ven a los indígenas, se dedican a comer plátanos, tenderse en la playa y se niegan a trabajar, Mr. Peel se queda hasta sin criados que le cuiden la casa y le hagan o le sirvan la comida. Pero no nos engañemos. La genialidad de la interpretación de Marx no radica en la división entre cultura (mala) y naturaleza (buena), sino que se establece a partir de dos niveles profundísimos:

1. Cualquier división entre naturaleza y cultura (como entre espacio y tiempo, como entre espíritu y cuerpo) es falsa. En cualquier lugar son siempre las relaciones sociales las que construyen al cuerpo –y a su inconsciente (y esto no significa, en absoluto, ningún tipo de «monismo filosófico»).

2. Pese a todas las ambigüedades anteriores, Marx deja aquí bien claro que no son los «medios» técnico/humanos de producción (incluidos los medios de subsistencia y de reproducción biológica: mujeres y niños/as) lo determinante en el proceso de las relaciones sociales.

3. Marx, de nuevo en su sarcasmo agudísimo, nos lo señala de manera drástica. Dice: «¡Pobre señor Peel, que lo previó todo menos la exportación de las relaciones sociales inglesas (de producción capitalista) al río Swan!» (loc. cit.). Esto es: son las relaciones sociales mismas las que se producen y reproducen a sí mismas, las que producen y reproducen nuestro inconsciente ideológico (y, de algún modo, dan forma al inconsciente libidinal: ya lo veremos mejor).

4. Resulta también sintomático que este ejemplo «ilustrativo» de Marx suela casi siempre obviarse y sólo se recuerde muy de vez en cuando. Cuando se trata de algo definitivo en todos los niveles: a) no sólo de la forma en que Marx usa las «ilustraciones» de su libro (de forma completamente distinta a Freud: Freud «alegoriza» mientras que Marx clava las ilustraciones en la historia); sino que b) Marx nos muestra a la vez que lo que él había considerado hasta entonces como definitivo (los medios de producción, los medios técnicos, digamos) sólo funcionan no como algo «neutro» sino sólo si se inscriben en unas relaciones sociales de producción dadas; c) en consecuencia, si Mr. Peel se lo lleva todo a la nueva tierra (para evitar la competencia, para producir más, etc.), y, sin embargo, se le olvida llevarse las relaciones capitalistas que constituyen la vida

social (la relación yo-yo soy), entonces todo su planteamiento se le derrumba, tiene que venirse abajo. Sin relaciones capitalistas no sólo no hay capitalismo –eso parece obvio–, es que tampoco hay subjetividad capitalista, esto es, la relación yo-yo soy en tanto que imagen del supuesto «sujeto-libre». El trabajador/sujeto libre no es que se marche con la Naturaleza y abandone la Cultura, es que «se da cuenta» (sin vivir en el inconsciente ideológico capitalista) de que esas relaciones sociales vendían su vida y ahora trata de recuperarla. Crear otro espacio y otro tiempo para la vida del cuerpo, para su inconsciente ideológico/libidinal.

Claro que Marx no es idiota, ni tampoco el señor Peel. Ante la situación establecida no hay más que una solución posible. O sea, la otra solución. No el inconsciente ideológico (digamos: el consenso), sino la coerción (digamos: la fuerza). Al final de esta historia la Armada y los soldados británicos son llamados para restablecer el orden y la fábrica se pone a funcionar. Incluidas, por supuesto, las fabricaciones de los cuerpos en el río Swan y la «re-fabricación» de sus «inconscientes»[16].

[*] Los apartados II a VI de este «Epígrafe» no se encuentran en el mecanoscrito, que hemos descrito en la «Nota a la edición», sino que fueron añadidos, por Juan Carlos Rodríguez, en publicación posterior a esa redacción previa, tal como éste detalla en su nota inicial («Este texto, con ligeras modificaciones, está extraído del prólogo de mi libro Freud, la literatura, la escritura, de próxima aparición»); vid. Juan Carlos Rodríguez, «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», en Aurora Conde et al. (eds.), Matrices del siglo XX: Signos precursores de la postmodernidad, Madrid, Universidad Complutense/SIC, 2001, pp. 393-425. Estos añadidos/modificaciones se publicaron en las pp. 395-411.

[1] Cfr. Juan Carlos Rodríguez, Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia, Madrid, Akal, 1994.

[*] Cfr. Marguerite Duras, Días enteros en las ramas, Barcelona, Seix Barral, 1957.

[2] Cfr. Juan Carlos Rodríguez, Dichos y escritos (Sobre «La otra

sentimentalidad» y otros textos fechados de poética), Madrid, Hiperión, 1999.

[3] Cfr. Michel Foucault, Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs, París, Gallimard, 1976 [trad.: Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres, Madrid, Siglo XXI, 1987].

[*] Párrafos añadidos en la publicación: Juan Carlos Rodríguez, «La explotación del yo: una pesadilla histórica», Laberinto, 15 (noviembre de 2004), pp. 53-59 (58-59).

[*] Líneas añadidas en «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», cit., 2001, p. 411.

[*] Cfr. Lionel Trilling, A la mitad del camino, Barcelona, Seix Barral, 1958.

[4] De cualquier modo su crítica a la famosísima Teoría de la literatura de Wellek y Warren fue básica: ¡cómo la literatura no va a tener ideas! O bien: ¿dónde está el interior y el exterior de la Literatura?

[*] Cfr. Ernest Jones, Vida y obra de Sigmund Freud, Barcelona, Anagrama, 1970, 3 tomos (edición abreviada a cargo de Lionel Trilling y Steven Marcus).

[5] Cfr. Lionel Trilling, Más allá de la cultura, Barcelona, Lumen, 1968. Qué duda cabe de que Marcuse (en Eros y Civilización o en El hombre unidimensional) así como Paul Goodman y tantos otros «contraculturales», llevaron estos planteamientos «freudianos» hasta el extremo.

[6] Lionel Trilling, El yo antagónico. Nueve ensayos críticos, Madrid, Taurus, 1974, pp. 9-14.

[*] Líneas añadidas en «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», cit., 2001, pp. 421-422.

[*] Cfr. Edmund Husserl, L'origine de la géométrie, París, PUF, 1962, traducción e introducción de Jacques Derrida (trad.: Jacques Derrida, Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl, Buenos Aires, Manantial, 2000).

[*] Cfr. Jacques Derrida, Glas, París, eds. Galilée, 1974 (trad.: Glas, Madrid, La Oficina, 2015).

[7] Cfr. Richard Rorty, Consecuencias del pragmatismo, Madrid, Tecnos, 1982. Dice Rorty en estricto (p. 12) que en la Naturaleza Humana la búsqueda de la felicidad supone «un ascenso evolutivo, al igual que el paso de una cultura esclavista a otra que aborrezca la esclavitud». Me asombro: ni una sola línea, en estricto, ni una sola palabra (para atenernos a la supuesta oralidad de Sócrates) escrita en el mundo grecorromano, se establece fuera de la escritura que sostenía y legitimaba las relaciones sociales Dueño/esclavo como eje determinante de la propia individualidad histórica. No niego que puedan existir contradicciones, pero siempre dentro de ese mismo marco esclavista. ¿Por qué entonces el entusiasmo en aferrarnos al origen glorioso de los griegos? Sólo una respuesta: la Naturaleza Humana es sustancial y existe por encima de las épocas. Rorty sí ve algunos problemas ahí: Nietzsche acierta (como Dewey o James) al decir que nada es bello –según Sócrates– si no es antes inteligible. Pero Nietzsche no acierta en su antidemocratismo, y por eso Dewey y James son algo mejor: buscan la libertad, la igualdad, la felicidad por un salto cualitativo desde el esclavismo al no esclavismo. ¿En qué quedamos? ¿Entonces, por qué el elogio del esclavismo griego? La única respuesta: la Naturaleza Humana (o su lenguaje) vive por encima de su realidad discursiva y de su realidad histórica. El Espíritu es esa línea fantasmal que atraviesa las épocas y los manuales, etcétera.

[8] En realidad, y como es sabido, este nombre se lo pone Sancho, pero Don Quijote lo reconoce como propio.

[9] Es sintomático anotar cómo los seguidores en castellano de Austin, el genio del pragmatismo americano del análisis del lenguaje común «tomado en serio» (o sea, no por ejemplo, el lenguaje literario), hagan tanto hincapié en los contextos de seriedad de una frase aseverativa como «yo os declaro marido y mujer», pero ni por asomo se dan cuenta de que la contradicción de la frase no radica en sus contextos ni en su «seriedad», sino en el inconsciente ideológico brutal que existe ahí: al hombre se le llama marido (se le connota una nueva atribución público/privada) mientras que a la mujer se la connota simplemente como mujer, o sea, duplicando su supuesta denotación «natural». Es increíble. Por supuesto que en inglés la fórmula «husband and wife» parece aliviar la cuestión, pero sólo en el sentido de reduplicar la inscripción en la norma jurídica y/o religiosa.

[10] Cfr. Almudena Grandes, Atlas de geografía humana, Barcelona, Tusquets, 1998, p. 183.

[11] En efecto, en su último libro Belén Gopegui desplaza la cuestión hacia un nivel decisivo: la mujer «ya-tiene-vida» y en general «esa vida» es más importante que el Tú: «Mi opinión es que los espías sólo tienen una vida, los adúlteros sólo tienen una vida, y los separados, y los divorciados también» (dice una de las chicas antes de romper con su pareja). Cfr. Belén Gopegui, La conquista del aire, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 303.

[12] En este sentido es bien cierto que Don Quijote y Madame Bovary pueden ser considerados como «almas gemelas» en tanto que ambos representan el espacio burgués del «yo-haciéndose»: Don Quijote en una primera etapa y Bovary desde que el «yo» de la mujer empieza a descubrir su «yo soy», algo inevitable (como para el proletariado) desde la ideología capitalista de la libertad (de explotar). Sólo que al convertirse en adúltera, no adultera ninguna norma. El adulterio está inscrito como desorden, pero siempre en el interior del orden burgués. Podríamos decir en este sentido que nadie vive ni escribe «en el vacío». Si se intenta salir de un sistema siempre se encontrará uno o con otro sistema inconsciente o con los límites del sistema propio. Cuando se choca hasta el extremo con el límite del propio sistema (como ocurre con Bovary) eso puede significar la autodestrucción (o sea, el suicidio) o bien la náusea del beso del monaguillo/sapo que recibe la Regenta de Clarín. O bien la autoanulación de El hombre sin atributos de Musil, o la imposibilidad de «saltar» la Ley en Kafka. [Desde «Sólo que», hasta final de nota, añadido en «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», cit., 2011, p. 423].

[13] Lionel Trilling, La imaginación liberal, Barcelona, Edhasa, 1971, p. 194. Evidentemente, lo que Trilling nos señala en este sarcasmo triste sobre el horario es: a) la venta de la vida al capitalismo en su categoría de tiempo (o sea, a través de la «plusvalía absoluta»); pero también b) un primer índice de la venta de la vida al capitalismo a través, digamos, de su valor ideológico. La frustración real es la ausencia, es el cierre de la puerta del dormitorio, es, en suma, la «moral» (una forma de «venta de vida» a través de la plusvalía relativa).

[14] Aunque ninguna razón administradora ordena / los oscuros misterios del alma humana / en claras concepciones, no obstante, siempre rueda / ante mí una vasta idea, y recojo / de ella mi libertad.

[*] Líneas añadidas en «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», cit., 2001, p. 425.

[15] Recojo aquí, con leves variantes, las líneas que escribí para la exposición «Homenaje a Lacan» de la escultora Carmen Osuna, Universidad de Jaén, 1998.

[*] Cfr. Paul Valéry, La idea fija, Madrid, La Balsa de la Medusa/Visor, 1988, pp. 40 y 42: «A propósito de superficie, ¿es exacto que usted ha escrito o dicho lo siguiente: Lo más profundo que hay en el hombre es la piel? / —Es cierto.» (p. 40); y «—Estoy seguro. Por eso completo mi fórmula: la piel es lo más profundo que hay en el hombre, en tanto que se conoce.» (p. 42).

[16] Vid. Karl Marx, El Capital. Libro Primero. Volumen 3. El proceso de acumulación del capital, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 957 («Capítulo XXV. La teoría moderna de la colonización»).

Introducción

I. Los dos inconscientes y el puente de paso (Bibliotecas, Cadáveres y Museos de Cera)

Resulta evidente que, si en el Epígrafe inicial ya he expuesto la problemática de fondo e incluso prácticamente sus conclusiones (a través de la relación «yo-yo soy») en que me he basado para escribir este libro, ahora parece faltar el «suspense». Sólo así se explica que aquí aparezca ahora una Introducción. Pues parecería como si a este libro, digámoslo desde ahora mismo, le faltara su argumento: es decir, faltara un cadáver al principio, quizás otro en medio y el descubrimiento del asesino al final.

En realidad hoy en día no hay libro que se precie que no funcione así. Al menos por respeto al lector. Incluso por respeto a uno mismo: al final de todo lo que he escrito he pretendido descubrir al asesino. Y aquí, sin embargo, sucede como si desde el principio hubiera descubierto todo el envés de la trama. Ahora bien: ¿todo el envés?

Quizás ocurre que aquí me he encontrado con un problema demasiado complejo: los cadáveres estaban en efecto en la biblioteca, como en la famosa novela de Agatha Christie, pero en realidad eran simulacros. Por ejemplo: que Marx está muerto lo dice todo el mundo, por supuesto. Y de hecho lo está. Lo testifica el cementerio londinense donde Engels pronunció su famosa oración fúnebre: «Nadie supo tanto sobre el capital sin jamás tener un penique encima». Que Freud está muerto no cabe ninguna duda: lo mató poco a poco su cáncer de mandíbula al que él llegó a comparar con el inconsciente: un vivir/muriendo o la manera explícita de la «pulsión de muerte» haciéndose presente al atravesar la vida en horizontal. La relación Nietzsche/Heidegger, que son los últimos cadáveres escondidos en el armario o en la biblioteca, y de los que también vamos a hablar aquí, resulta aún más compleja. Son cadáveres que bailan porque están inevitablemente de moda. Son cadáveres vudú. En el mundo gris en que vivimos, de color de metro y hospital, de hambre y de droga, resulta que aún es

posible aferrarse a los desperdicios de lo humano –del que habló Nietzsche, como muestra de la metafísica– y sobre todo apoyarse en la pared lisa desde la que nos desafió el Heidegger de los años cincuenta. Este desafío (¿sobre qué?, ¿otra forma de decir después de mí el diluvio?) sin duda para la filosofía tradicional que él consideraba ya muerta desde Nietzsche. Y sobre todo esto: el emplazamiento –la laminación– absoluta del poder de la «técnica» que ya sólo dejaba otro resto mínimo: el lugar del pensamiento débil, o del esteticismo minimalista… Al menos así pareció suceder en los años ochenta. A principios de la década siguiente las estadísticas se desbocaron, o las pezuñas de los caballos apocalípticos empezaron a arañar las alfombras de los integrados. El 80 por 100 de la humanidad se moría en otros restos de basura, el 80 por 100 del planeta se estaba convirtiendo en basura. Desde la lejana distancia de la escritura –que te permite no ser ni apocalíptico ni integrado– siempre uno podía darse cuenta de que los cadáveres de la biblioteca –o del armario– habían sido apresuradamente metidos allí. Y más sorpresa aún: se trataba de los crímenes del Museo de Cera. Por supuesto que el simulacro de que hablaron Baudrillard, Lyotard, etc., era algo real, pero los cadáveres de Marx o de Freud no se hallaban en la Biblioteca, sino precisamente en esa copia esperpéntica del Museo. ¡Cuánto deseo oculto en el intento de convertirlos en figuras al límite del derretirse, al borde del fuego que acaba con la cera!

Y no deja de ser sintomático que un «ciego» como Borges estuviera obsesionado por la imagen de El libro de arena (y ahora Saramago obsesionado por nuestra ceguera global desde la arena de lava de Lanzarote)[1]. Como cualquier lector de Freud puede recordar, su trabajo de 1919 sobre lo siniestro (Umheimlich) está basado, por una parte, en algo ya sabido: lo familiar agradable (Heimlich) se convierte de repente en su contrario: lo siniestro. Pero Freud da un paso más allá. En dos direcciones: por una parte, y al analizar el cuento de E. T. A. Hoffmann Der Sandmann (El hombre de arena), percibe que el desasosiego que produce el relato no es tanto el estupor ante la muñeca autómata y/o sabia (Olimpia), sino más bien al tema de la ceguera de Edipo, el miedo a perder los ojos (esa forma otra de castración), «visible» sobre todo en el protagonista, el estudiante Nathanael. El problema que se nos plantea de inmediato es el de la «elección del tema». Borges por supuesto lo elige porque conoce de sobra el texto de Hoffmann y la interpretación de Freud, pero, ¿por qué lo elige Hoffmann? Volveremos luego sobre la cuestión, pero lo que nos interesa ahora es el hecho de la otra vía que Freud elige a su vez: efectivamente a lo largo de fines del XVIII, y sobre todo del XIX, los autómatas, las muñecas vivientes, las figuras de cera, habían sido un hecho obsesivo: ¿puede un objeto sin vida ser animado,

puede «insuflársele un ánima», como en el caso decisivo de Frankenstein? (y su otro lado: Drácula, o sea, el muerto con vida eterna)[2]. La lectura de Ernst Jentsch del relato de Hoffmann y sus derivaciones hacia los autómatas, las muñecas «vivas», etc., llevan a Freud a un desmenuzamiento exhaustivo del texto, detalle a detalle; pero estudiando además la novela Los elixires del Diablo, Freud plantea otra temática arrasadora: la cuestión del doble (otro fantasma decisivo en Borges, como es obvio), que Freud (a partir ahora de los estudios de Otto Rank) remite de nuevo al sentimiento de culpabilidad por el retorno de lo reprimido, el retorno de algo que fue familiar en la infancia. Evidentemente demasiados retornos para el terror de lo siniestro (la cotidianidad extrañada o descubierta en la pulsión de muerte), pero sobre eso volveremos a propósito de la Literatura. Ahora lo que nos interesa son los «crímenes del museo de cera» y ese horror a los muertos que hay que quemar en la Biblioteca.

Pues evidentemente: no sólo las figuras de cera (y sus dobles) horrorizan (y por eso se les «criminaliza») sino que también los libros pueden ser quemados (¿qué es un libro?), real o simbólicamente. Lo han sido. Las llamas nazis quemaron los libros de los judíos y de los rojos. Eran llamas reales. Pero, ¿son menos reales los crímenes del olvido, de la ausencia, del retiro del preso a su guarida apenas nutriéndolo con un poco de agua y de pan? Ahí sí que cualquiera podía encontrarse con lo inesperado: los cadáveres de Marx o de Freud eran sólo cadáveres en el Museo. De hecho estaban encarcelados. Por una vez Agatha Christie nos había engañado. El cadáver de Marx no estaba en la Biblioteca: por mucho que la Biblioteca tratara de ocultarlo, allí Marx seguía vivo. El cadáver de Freud no estaba en la Biblioteca: por mucho que la Biblioteca tratara de ocultarlo (de una manera muy distinta a Marx, por supuesto), allí, entre el manojo de llaves de las estanterías, la figura de Freud estaba viva. No eran figuras de cera: eran escritores que aullaban, que ladraban. Así pueden aullar los lobos de nuestro inconsciente con las orejas levantadas y siempre al acecho, sobre el nogal (en El hombre de los lobos, de Freud), o así pueden arañarnos las ratas de nuestro inconsciente (en El hombre de las ratas, de Freud). Aullidos y arañazos tras los signos sin cera de Marx y Freud. Signos bastante incómodos por cierto. Muertos en vida los he querido, como siempre he querido a los vampiros, incluidos sobre todo los de las películas británicas de la Hammer. A fin de cuentas Marx y Freud murieron en Londres. Todo lo que he escrito lo he escrito desde ellos. Así que, en realidad, también yo he mentido desde el principio: sí que tenía dos cadáveres desde el inicio de este libro. Y además no hace falta decir quién es el verdadero asesino, se llama explotación y es una sombra invisible. En los años treinta La Sombra (The Shadow) fue un personaje

novelesco que mezclaba el folletín y la novela policiaca, y que a mí me entusiasmó en las traducciones españolas de mi infancia de los años cincuenta[3]. La Sombra apenas era perceptible por el rasgo de una capa oscura y el estallido de una risa. Quizás hoy comprendo lo que había de fascinante en su lucha: la verdad era oscura, se escondía en las alcantarillas, y había que descubrirla en lo invisible de las alcantarillas puesto que estaba curiosamente producida por los que dominaban a la luz del día. Gente honorable, por supuesto, esos dominadores diurnos, que sin embargo tenían la fuerza de su poder –de nuestras vidas– en el insomnio de las ratas. Marx dedicó su vida a limpiar esas alcantarillas. Limpiar alcantarillas fue la consigna del psicoanálisis de Freud, ya desde muy temprano, desde antes de ser Freud incluso, en un caso prestado como el caso de Anna O.[4], con el cual, bajo el brazo, se presentó en París. Era un médico demasiado joven, que no quería ser médico ni joven. Quería simplemente encontrarse con Charcot, el genio analista de la histeria, el genio de la neuropatología y de las enfermedades nerviosas. París le pareció una ciudad enferma: los muros del hospital de la Salpêtrière (el reino de Charcot) no podían ser más que el reflejo de esa ciudad destruida por la oscuridad y las ratas. Lo mismo dirían luego los visitantes acerca de Viena: un prostíbulo. Pero conviene precisar: el mundo de Marx no era el mundo de Freud. Cuando en los años treinta se les intentó juntar bajo el término de «freudo/marxismo» resultó un fiasco total. No podía ser menos: los dos hablaban de alcantarillas y de ratas, pero no eran las mismas alcantarillas ni las mismas ratas. Preciso aún más: las imágenes de las alcantarillas y las ratas de Viena las rodó Orson Welles, aunque él sólo fuera «director» en el interior de la película, no en el nombre que aparecía en la pantalla. Sólo el fantasma de la pantalla, como Graham Greene[5]. Algo así se intentó hacer con Marx y Freud: unificarlos con un falso guión porque las alcantarillas parecían ser las mismas. Pero no eran las mismas. Quizá sí como objetos reales, pero en absoluto como objetos teóricos. Para Freud las alcantarillas eran un objeto teórico «transhistórico»[6]. Para Marx, en cambio, esas alcantarillas eran un objeto teórico «radicalmente histórico». El mismo objeto real adquiría así dos perspectivas distintas. Perspectivas: esto es, no dos miradas subjetivas que interpretaran diversamente el mismo objeto, sino dos planos, dos límites de construcción cuyo enlazamiento tendremos que estudiar.

Dos inconscientes enlazados:

A) El inconsciente libidinal de Freud suponía sumergirse en el paso –siempre

traumático– de la animalidad sin psiquis al enigma de la psiquis humana.

B) El inconsciente ideológico de Marx suponía inscribirse en la radical historicidad de lo que significaba no sólo el paso de animal a hombre, sino el paso de hombre a animal social, ideológico.

C) Esto no implica en absoluto que Freud se dedicara a lo privado y Marx a lo público; que Freud se dedicara a lo sexual y Marx a lo económico. Esta aberración fue en efecto la base del freudo/marxismo y de todos los intentos de añadir a Freud lo social/público, de añadir a Marx lo social/privado (y baste el esquema).

D) Sólo que tal esquema, y por supuesto cualquier vuelta que se le dé a su engranaje, resulta por principio falso.

Lo único que une a Marx y a Freud es su estudio de la configuración de la vida. Nada más[7]. Y la vida no es ni privada ni pública, ni económica ni sexual… La vida tiene simplemente dos lugares de existencia: el paso de animal a hombre (o sea: el salto brutal de la no-psiquis a la psiquis), que es transhistórico porque ocurre en todas las culturas y en todas las vidas humanas singulares: con el problema de los deslizamientos, de las regresiones, etc. A esto es a lo que llamo el inconsciente libidinal, el inconsciente de Freud. Quizás la línea horizontal de la vida humana.

Paralelamente Marx se ocupó de estudiar no lo público o lo económico, etc., sino la vida del hombre en tanto que animal social, en tanto que animal ideológico. Esto por supuesto implica un análisis radicalmente histórico del hombre, porque efectivamente el hombre en tanto que animal social/ideológico (es decir, ya atrapado en el «paso», en el «puente») resulta ser inmediatamente un efecto de la historia.

A esto es a lo que llamo el inconsciente ideológico a partir de Marx. Quizás la línea vertical de la vida humana.

Salvo que como el trauma del paso se continúa indefinidamente es lógico que ambas líneas se entreveren también de continuo. Y si utilizo ese «more geometrico» de lo horizontal y lo vertical[8] es porque me vienen a pelo esos términos para aclarar algo de lo que quiero decir a través de las nociones de paso y de puente.

II. Lo que (no) te pide el cuerpo

1.— Este texto no trata, pues, ser nada, no intenta aclarar nada. Simplemente estar aquí.

O de otro modo: presentarse como testigo de cargo ante el tribunal del silencio. Hablar en su mudez. Seguir jugando, con las luces encendidas, cuando se nos ha dicho –también desde el silencio de arriba– que el juego estaba cerrado y se apagaban las luces. Les jeux sont faits? En absoluto: por abajo la vida (o la historia de cada uno y de todos) sigue bullendo y latiendo –y preguntándonos: ¿por qué?–. Simplemente estar aquí significa sólo –y en este sentido– poner de nuevo sobre el tapete de la mesa de juego una serie de cuestiones más o menos olvidadas e ignoradas hoy, más o menos difuminadas en la niebla, casi como especies de gorilas en extinción. ¿Marx y Freud extinguidos? Como siempre, el deseo de unos cuantos no puede imponerse a la maldita realidad de muchos.

Aunque parece casi de mal gusto plantearlo, la vida está ahí, lo atestiguan –son testigos– las marcas de nuestra cara (los días jueves y los huesos húmeros, que diría César Vallejo), las ciudades grises y el desasosiego y el hambre de millones. Nos resultaría imposible, precisamente hoy, establecer lecturas de nuestras vidas (por ejemplo, de nuestra fuerza de trabajo, de nuestro lenguaje, del hecho de ser hombre o mujer) sin hablar de Marx y de Freud. No hay ningún niño, ninguna niña, que no se pregunte inevitablemente –como siempre, pero ahora de forma tremendamente abierta y en general desolada– sobre sus perspectivas de paro o sobre la constitución de su sexualidad. Lecturas de la propia vida: si siempre estamos «solos», ¿cómo decir «yo soy»?

En este sentido, son Marx y Freud quienes lanzan los dados. Y en esta obra he procurado invertir los términos: hablar más explícitamente a propósito de Freud. Por supuesto que no soy un psicoanalista ni tampoco me he analizado nunca. Pero de alguna manera Freud ha estado siempre en el interior de mi escritura. Plausiblemente también por ello mi única intención haya sido en estricto la de proyectar hacia fuera ese interior que ha estado viviendo en mí, tanto por lo que se refería a la interpretación de mi propia vida (de nuestra historia) o a la interpretación de la escritura (o de la Literatura) en general, como por lo que se

refería a la interpretación de la escritura del propio Freud.

2.— O quizás tan sólo ocurre que «me lo ha pedido el cuerpo». Aunque posiblemente ése sea el equívoco en torno al que se han movido todas las jerigonzas –y sus jergas– freudianas, más o menos sólidas o frágiles. Diríamos así: como si el secreto de Freud no fuera otro que el de la «sucia cosita». Incluso si sucediera así –lo que no es cierto– no cabe duda de que «la cosita» no deja de girar, de dar vueltas sobre el tapete verde del azar y de los dados del cuerpo.

Y eso ya supondría un aviso realmente serio. Sólo que hay algo más, mucho más por debajo. Lo que podríamos llamar la «atmósfera» de Freud supone una escritura absolutamente compleja. De ahí la única regla cierta freudiana: la complejidad continuamente rodando, surcando el cinturón de una escritura. Y el ejemplo que pongo es obvio: hay que aceptar –o no–, por supuesto, lo que te pide el cuerpo, salvo que a partir de un increíble juego de dados. Lo que realmente te pide el cuerpo no te lo pide a través del cuerpo, sino a través de un jeroglífico casi inexplicable: el inconsciente.

3.— A partir de este juego casi inexplicable me he decidido a jugar –y siempre he tratado de arriesgarme con el azar que la vida te impone–. Así este libro que «está aquí» –e insisto: no pretende otra cosa– lo he concebido como una estructura legible a través de diversos planos más o menos imbricados entre sí.

En primer lugar, he tratado de explicitar de una vez qué es lo que entiendo por inconsciente ideológico: la primera lectura de nuestras vidas. Comprendo que es normal que el término «ideología» se entienda simplemente en el sentido de ideas en general (así lo entiende Freud al hablar de las «ideas» en los Sueños), o de ideas políticas estrictas o en el sentido de «falsa conciencia», etc. Admito estos tres tipos de interpretación, puesto que también están ahí, pero jamás las he asumido como propias. Simplemente espero que el paciente lector pueda acercarse a esa primera parte, y plantearse un poco la imagen de lo que quiero decir a propósito de la noción de «inconsciente ideológico» en tanto que categoría teórica sin difuminar, sin la niebla –otra vez– de las mentalidades o de lo imaginario en abstracto.

En segundo lugar, he pretendido establecer una especie de «entreparéntesis»

(una especie de «epojé», según diría Husserl). Esto es: cómo ese inconsciente ideológico se enlaza con el aparato psíquico, con el inconsciente libidinal de Freud. A explicitar lo que, a mi modo de ver, Freud entiende por inconsciente libidinal, la otra lectura de nuestras vidas, he dedicado la tercera parte del texto. Lo cual implica un «ritornello» obligado: la ambigüedad de las relaciones de Freud con la Literatura y los equívocos que han acarreado algunos de sus análisis textuales (tanto en él como en muchos de sus discípulos). Ahora se trataría de ver cómo el inconsciente psíquico se enlaza con el inconsciente ideológico. La cuarta parte está dedicada al análisis de la escritura de Freud a través de algunos de los síntomas más significativos de su correspondencia privada.

Literatura y Filosofía, Escritura y Análisis son términos difíciles de conjugar. Si he escrito este libro es porque sí me lo ha pedido el cuerpo. Y posiblemente de noche, porque posiblemente a Freud sólo se le pueda aprehender en esa Escuela Nocturna en que se revelan mezclados el Sueño y la Literatura, las pesadillas familiares y la traición que es nuestra vida. Tal como el más cotidiano narrador del horror minucioso de cada día podía describirlo: Raymond Carver y esos trazos de escritura que he colocado como «epígrafe» para tratar de entender algo de lo que se quiere decir en este libro: la lectura de «otros» que han señalado (la Filosofía, la Literatura) a través de la ventana, una pesadilla que nadie entiende, porque los textos siempre son el «mudo» que amenaza en el marco y que nos silencia o nos incita a hablar. No hay solución posible porque la respuesta es imposible. Sólo el espejo que no refleja nada, sólo el hueco de cualquier respuesta. En especial la del inconsciente familiarista:

—No es más que la literatura –había dicho–. Ser traicionado por alguien de tu propia familia, eso sí que es una auténtica pesadilla.

¿En qué lugar de la escritura se pueden situar las pesadillas del sueño nocturno y la cotidianeidad de las palabras de cada día, nuestro inconsciente libidinal y nuestro inconsciente ideológico, esas basuras –¿o no?– que nos constituyen como la única imagen de nosotros mismos?

[1] Como obsesionado por el Nombre prestado, que en el fondo es Todos los Nombres, Saramago no sólo le da la vuelta a la epistemología del «ver», la clave para Freud, sino que postula la falsedad/realidad del préstamo del Nombre.

[2] Sobre Drácula y Frankenstein vid. el capítulo «La noche de Walpurgis» de mi libro La norma literaria, Diputación de Granada, 1984 (1994, 2.a ed.). Mi amigo Gabriel Albiac, por su parte, ha hecho un sugestivo análisis de estos relatos que Freud inscribe en la problemática de «lo siniestro» en su libro Caja de muñecas. Figuras de la concepción inmaculada, Barcelona, Destino, 1995. Vid. igualmente el tratamiento de estos temas en Élisabeth Roudinesco, La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1985, 3 vols., Madrid, Fundamentos, 1988-1993. Y por supuesto todo el aparato de notas y comentarios, el abrumador saber textual de James Strachey, en la Standard Edition de las Obras Completas de Freud en la versión de la ed. Hogarth Press (generalmente conocida y citada simplemente como Standard Ed.).

[3] Por supuesto que The Shadow tenía un toque «orientalista» que oscilaba entre el bien y el mal del exotismo del «otro lado» y el indudable terror a lo otro, al «peligro amarillo». Aparte de ser ante todo un serial radiofónico –en Estados Unidos interpretado por Orson Welles– que seducía en el ámbito de la primera etapa del «sonoro». Cuando esos guiones se convirtieron en relato, lo fascinante, insisto, era la invisibilidad de La Sombra, su reflejo del Doble. La película dirigida en 1994 por Russell Mulcahy y escrita por David Koepp no hace honor en absoluto a la fascinación original, salvo en la escena primera del puente neoyorkino.

[4] Como se sabe fue la misma Anna O. (o en realidad Bertha Pappenheim) la primera que habló de la «cura oral» y de la «limpieza de chimeneas», o, puesto que Anna hablaba en inglés en la terapia, talking cure o chimney sweeping.

[5] Creo que habría que matizar este párrafo teniendo en cuenta que:

A) Graham Greene fue el guionista de El tercer hombre y, como no sabía hacer guiones, lo escribió en forma de novela. Luego participó en el rodaje asesorando al director Carol Reed.

B) Orson Welles era «el tercer hombre» (Harry Lime) y no participó (que se sepa) en el guión ni en la dirección, aunque se le atribuye la escena de la noria del Prater, con el famoso diálogo del reloj de cuco, y la planificación, al menos,

de las escenas finales en las alcantarillas. Claro que esa planificación es decisiva y además Orson Welles se reía luego porque se le reprochó que no fueron los suizos, sino los alemanes del sur, quienes inventaron el reloj de cuco.

C) En la película aparecen las alcantarillas, pero no ratas (que uno recuerde; ratas humanas sí que aparecen).

[6] Mucho ojo: no a-histórico. Lo matizaremos luego.

[7] Podría citar miles de ejemplos al respecto, pero me basta con acudir a un texto conocido de Engels para que quede bien claro lo que quiero decir. Escribe Engels: «Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real». Luego añade que lo del «economicismo» determinista es pura caricatura, etc. Pero la cuestión está clarísima: lo que al marxismo le interesa como objeto es investigar «la producción» –y reproducción– de la vida histórica, o sea, de la única vida humana posible. Cfr. el texto de Engels en la carta a J. Bloch, del 21-22 de septiembre de 1890, en Karl Marx y Friedrich Engels, Obras Escogidas, Madrid, Akal, 1975, tomo II, p. 520.

[8] Horizontal y vertical son sólo términos kantianos aproximativos y utilizados por Saussure, Jakobson, Heidegger, Foucault, etcétera.

PRIMERA PARTE

Lecturas de nuestra vida (I)

Sueños subjetivos y discursos objetivos (en torno al inconsciente ideológico)

Liminar sobre el silencio.— Resulta aparentemente global (ya desde Daniel Bell en los años cincuenta a toda la posmodernidad actual) su carácter de «nubosidad variable», de mueble inservible –sólo para una semántica sin nombre apenas–, de viejo trasto teórico «olvidado y perdido». Fetiche inútil. No sólo me refiero al marxismo sino a todos los lugares de su ámbito en la teoría del discurso. Tampoco niego que resulte difícil escribir desde los sótanos, pero no es del todo imposible. Negarse a hablar sí que sería aferrarse al fetiche de lo establecido. Muy al contrario, siempre hay un «a través del espejo». Trataré así de establecer algunos planteamientos básicos en torno a la noción de ideología, concibiéndola como lectura de nuestras propias vidas. [Una especie de condensación sobre el «inconsciente ideológico» y las prácticas discursivas.][*]

I. Las formaciones ideológicas de la individualidad

1.— En primer lugar: la ideología sirve para construirnos, la ideología es lo que nos produce, la ideología se despliega para que nos pensemos y nos vivamos como individuos. Las figuras históricas de la individualidad ideológica dependerán, por tanto, de cada modo de producción. Así, en los tres modos de producción «occidentales» que conocemos realmente (esclavismo, feudalismo y capitalismo), esas figuras ideológicas de la individualidad varían de acuerdo con el modo específico de explotación que se instaura en cada una de tales realidades históricas. Todo modo de producción es, de hecho, un proceso, una serie de formaciones sociales que se desarrollan a través de tres niveles o tres tópicas conjuntas: el nivel político, el económico y el ideológico. Ninguno de los tres niveles existe en abstracto sino únicamente como funcionamiento social, un funcionamiento no visible y absolutamente entremezclado. La determinación última corresponde siempre a la economía, o sea, a la forma de extraer el sobretrabajo, en suma, a la explotación. La forma de extracción del sobretrabajo varía también en cada caso y depende del dominio de cada nivel: la política/fuerza parece dominar en el esclavismo; la religión/fuerza parece dominar en el feudalismo; la economía/fuerza parece dominar en el capitalismo. A ese dominio/fuerza es a lo que llamamos poder, algo que, por tanto, es dual: dominio significa consenso y fuerza significa coerción (o guerra en sentido lato). Obviamente Maquiavelo fue el primer analista magistral de esta dualidad

dominio/fuerza inscrita en el poder de la explotación. Balibar ha podido hablar, en este sentido, de que los griegos/romanos se autoengañaban políticamente, los feudales religiosamente y nosotros económicamente[*]. El autoengaño es, en efecto, una forma de la ideología, pero este planteamiento tiene el defecto de aludir a una supuesta verdad originaria, como si primero fuera la individualidad y luego sus formas: por ejemplo, hoy la alienación, la reificación, la cosificación, etc. Por su parte, Derrida ha hablado de la ideología como fantasma, como espectro (basándose en La ideología alemana)[*]. Pero también con un desequilibrio básico: aunque, sin duda, la ideología es fantasmática –incluso en el sentido freudiano–, o sea, es invisible y su poder «da miedo» (puesto que deforma), Derrida se olvida de que también da forma. La cuestión así establecida también tiene un pequeño defecto: remitirnos a algo previo a la ideología, algo (la realidad, la economía, etc.) de lo que la ideología sería simplemente máscara, o de nuevo engaño o autoengaño. En suma, un planteamiento (análogo, en cierto modo, al de Balibar) que nos devuelve en el fondo a la imagen de dos viejos conocidos de nuestra tradición: la relación base/superestructura. La superestructura (político-jurídica, etc.) sería sólo el fantasma de la base económica. Y peor aún: la ideología sólo se entendería como las ideas políticas, jurídicas o filosóficas que los individuos tendrían (es decir, el sentido habitual de lo que hoy se llama la muerte de las ideologías). Salvo que la relación base/superestructura es sólo la sustantivación marxiana de la dicotomía burguesa materia/espíritu. Y si aceptáramos así las cosas el propio materialismo histórico se volvería imposible y con él, por supuesto, la noción de ideología [(o de inconsciente pulsional/ideológico en sentido amplio).][*]

2.— Es por ello por lo que nosotros, siguiendo la lógica de El Capital, preferimos suprimir, por el momento, esa dicotomía base/superestructura (y sus corolarios: autoengaño y fantasma) para establecer la cuestión a través de la tríada que esbozábamos: nivel político, económico e ideológico, que en cada Modo de Producción (y sus diversas formaciones sociales) cambian de sentido: la Polis griega no tiene nada que ver con el Estado capitalista; la política del Estado a partir del XVI es algo completamente nuevo y original, etc. Igual ocurre con el nivel ideológico: las formas de la individualidad son distintas en cada caso, sólo que no hay una individualidad previa a su forma ideológica constituyente. [Se trata más bien de la construcción de subjetividades históricas desde el nacimiento, puesto que hoy nacemos capitalistas (como en otro tiempo se nacía feudal o se nacía esclavista, etc.). No hay pues nada, ningún yo, previo a

la historia, puesto que no hay ningún yo antes de nacer, o sea, fuera de la historia. El individuo es lo que su «inconsciente pulsional/ideológico» le hace ser en cada caso.][*] Estas formas ideológicas, constituyentes de la individualidad, se constituyen a la vez a sí mismas como una relación inseparable, un proceso de dualidades pegadas, aunque dicotómicas: el campo de lo explotador y el campo de lo explotado no son dualidades sino en el sentido de relación inseparable. Cada nivel ideológico está estructurado, pues, a través de un núcleo clave que desarrolla el modelo de explotación necesario para cada Modo de Producción (y sus coyunturas histórico/sociales). A ese núcleo clave lo hemos llamado matriz ideológica: así, la matriz ideológica del esclavismo estaría constituida por la relación Dueño/esclavo; la matriz ideológica del feudalismo estaría constituida por la relación Señor/siervo (hasta el propio Papa se llama siervo de los siervos del Señor); y la matriz ideológica del capitalismo estaría constituida por la relación Sujeto/sujeto[1]. Se observará que en el esclavismo y el feudalismo la diferenciación entre explotadores y explotados es nítida. En el capitalismo, en cambio, los dos elementos de la matriz parecen iguales. Sólo los separan unas mayúsculas: unos son más sujetos que otros. Especificaremos enseguida por qué. Pero resulta claro que nuestro modelo triádico (que, repito, es el de El Capital) anula por completo la relación base/superestructura y se convierte en otra problemática: la ideología no podría ser entendida ya así como un conjunto de ideas políticas o filosóficas, sino que se constituye en un nivel (tan real como cualquier otro) para que funcione un Modo de Producción. [Son las relaciones sociales quienes construyen la ideología, a la vez que la ideología contribuye a constituir las relaciones sociales.][*] Aquí, quizás, encontramos el verdadero sentido del autoengaño y el fantasma: sin que el individuo se crea su propia forma ideológica de vida, su propio «ser-como-soy», el sistema no puede funcionar. Por eso la ideología es inconsciente y por eso he hablado siempre de inconsciente ideológico (evidentemente a partir de ese inconsciente –pero sólo a partir de ahí– se podrán construir luego todas las figuras de la consciencia: desde la moral a la estética o la política). Ello implica que existe, de hecho, una ideología política y una ideología económica, pero dependiendo siempre del nivel ideológico propiamente dicho (como éste depende del sistema de explotación establecido, al que hace vivir y al que engrasa en su funcionamiento). Ahora bien: ¿por qué en el Modo de Producción capitalista la dualidad de los elementos no es explícita sino aparentemente igual? He aquí una ilustración impagable de todo lo que decimos. En tres sentidos, al menos: 1.o) El capitalismo es el único modo de producción donde el sobretrabajo se extrae en forma de plusvalía (Vid. mi La literatura del pobre, p. 50)[2]. Pero para ello es necesario que en el mercado se encuentren el capital y las fuerzas de trabajo

como libres e iguales. Con el siervo pegado al señor y a la tierra es imposible crear el mercado capitalista. Es necesario, pues, que el capitalismo libere al siervo, lo convierta en hombre libre (libre o carente de todo, dice Marx, sólo poseedor de su fuerza de trabajo). 2.o) Ahora bien: esta relación de contrato económico/ideológico entre elementos supuestamente iguales y libres (lo que dará origen luego a toda la ideología de la libertad y la igualdad) no basta. Es necesaria una segunda condición, también señalada por Marx: es necesario que el trabajador se crea, efectivamente (y según esbozábamos), que es un sujeto libre e igual, que se crea su contrato, que se crea que está vendiendo su trabajo (y no su fuerza de trabajo, o sea, lo único que tiene: su vida). Es ese inconsciente ideológico de la libertad y la igualdad lo que convierte al trabajador no sólo en explotado real sino en supuesto sujeto libre. Un proceso que sólo puede realizarse, obviamente, en el laboratorio del nivel ideológico [como «configurador» de las pulsiones psíquicas.][*] Y 3.o) Pero hay más: en el proceso de producción capitalista el trabajador puede creerse libre porque, en efecto, ahí se establece una diferencia abismal: el esclavo y el siervo son medios de producción ellos mismos; el trabajador del capitalismo, por el contrario, es necesariamente fuerza de trabajo «libre», aunque, a la vez, necesariamente mercancía explotable, bien a través de su tiempo de trabajo (plusvalía absoluta), bien a través de la cualificación de su trabajo (plusvalía relativa). Pero esta explotación el trabajador «no la nota» (de nuevo el inconsciente ideológico [y de ahí la precariedad simbólica), porque, como indicamos, al ser convertido en fuerza de trabajo libre, él mismo se considera sujeto libre y por ello no se rebela (salvo quizá contra sí mismo o contra «lo otro» más próximo: es el esquematismo del imaginario del yo, al que aludíamos también)[3]. Ésta es, en fin, la forma de individualidad de la explotación capitalista a través del inconsciente pulsional/ideológico: la individualidad subjetiva libre como forma de explotación.][*]

II. Las formaciones históricas de la ideología (y su inconsciente)

1.— Ahora bien: resulta obvio que este espacio modélico, que acabo de enunciar, en absoluto es idílico. La explotación de clases ha estallado siempre, de un modo u otro, en cada modo de producción, no sólo entre explotadores y explotados, sino entre los explotadores mismos (algo fundamental para

comprender los cambios de una formación social a otra). Ateniéndonos al capitalismo (sobre todo a estudios como los de Eric Hobsbawm o Ernest Mandel) parece claro que sus diferentes fases pueden establecerse muy esquemáticamente así: transición mercantilista con el feudalismo; revolución industrial y revoluciones políticas burguesas en los siglos XVIII-XIX; capitalismo del imperialismo monopolista –diversificado– en la primera mitad del XX; capitalismo multinacional –pero unificado– del mercado-mundo actual. Por supuesto que estas fases suponen, en cada caso, una serie de variaciones indiscutibles, que podemos rastrear en el nivel ideológico que nos interesa. Así, la aparición del mercado capitalista, ya desde el siglo XVI, quiebra la sociedad en dos, lo privado y lo público; el mundo de lo privado genera, a su vez, la ideología del alma libre y por tanto del amor –o la amistad– entre sujetos libres; crea la imagen de la intimidad y la casa; del dormitorio y del sexo (como «cuerpo» libre); mete la religión en las conciencias; crea una imagen laica de la muerte; crea una imagen de la ética laica, en tanto que moral del «deber ser» o de la singularidad subjetiva; crea, por supuesto, una imagen del lenguaje común y vulgar –como un objeto que está ahí afuera– y de los discursos como formaciones que se inscriben desde el sujeto en ese objeto de afuera… Y, sobre todo, se sustituye el linaje feudal nobiliario por la familia monogámica burguesa (no sin contradicciones, pues también se la tratará de sacralizar: «la sagrada familia»), a la vez que crea el aparato escolar y común ya más tardíamente. Evidentemente la familia y la escuela serán la plastificación básica de la formalización de los individuos como sujetos (y la ambigüedad es clave: sujetos de y sujetos a); es decir, por un lado la forma padre/madre e hijo/hija, y por otro lado la forma «saber» en los diversos niveles de la escuela. Es así como surge la «cultura común» como lugar aparentemente global de la luz humana –la Ilustración– y sus diversas estructuras discursivas, desde la Razón a los Sentimientos, y, a partir de ahí, desde las matemáticas a la óptica, desde la literatura a las otras artes; desde el «todos somos filósofos» del XVIII al «yo sólo soy yo» del Romanticismo; la quiebra de las vanguardias políticas y estéticas, la inevitable mentalidad tecnicista correspondiente a la mal llamada revolución científico-técnica, etc. Lo público, por su parte, asimilado al Estado en un principio, segrega la administración y la burocracia, la ciudad con sus plazas y sus calles comunes, la arquitectura y el urbanismo de la vida, la lógica mercantil de beneficio economicista a todos los niveles de esa misma vida, los márgenes de tal vida y sus prisiones públicas, la imagen de la nación y del pueblo (que también puede llamarse sociedad civil), el ejército del Estado y luego del pueblo, los hospitales y la salud pública y, por supuesto, sus límites y sus identidades (los derechos del hombre son los derechos del ciudadano: sólo el

Estado te da tu identidad, en ambos sentidos), y, en consecuencia, sus fronteras, también en cualquier sentido: el dentro y el afuera. Pero, sobre todo, lo público (en tanto que realidad ideológica-económica) crea un símbolo decisivo, un dispositivo vital e inigualable: el dispositivo de la fábrica y su productividad en serie, que acabará por unificar a los trabajadores y que acabará por llamarse fordismo, taylorismo, incluso estajanovismo… Este diagrama, mínimamente enumerativo, sólo nos sirve, de hecho, para tropezarnos con una contradicción básica que es la que realmente constituye –atravesándolas– a las diversas fases del capitalismo. Pues, en efecto, por sus especiales características el modo de producción capitalista es el único que ha sido realmente socavado desde dentro. Tanto el esclavismo como el feudalismo fueron derrocados desde afuera (la situación de sus explotados, configurados como medios de producción, quizás les permitía la revuelta pero jamás el aspecto revolucionario). Por el contrario en el capitalismo el socavón proviene desde dentro, porque la contradicción estaba latiendo siempre ahí. Obviamente –y dada su estructura– estaba claro que sólo acabando con la explotación hecha en nombre de la libertad y de la igualdad se podía llegar a ser realmente libre e igual, es decir, a ser verdaderamente sujeto libre. Y ése fue, en efecto, nuestro sueño subjetivo en el interior del discurso objetivo de la Revolución.

2.— La cuestión es mucho más compleja, pero esquematizamos a la fuerza. Pues es esta misma línea de esquema la que nos conduce a nuestra época actual. Aquí voy a establecer una serie de enunciados básicos en torno a las estrategias ideológicas. Podríamos decir, en cierto modo, que desde el 68 al 78 se estableció una lucha sin cuartel por la legitimación ideológica en sentido fuerte. Dos ejes nocionales, dos claves de acción, delimitaron esta lucha a muerte: Totalitarismo y Totalización, por un lado; Descentramiento, por otro. Veámoslo por partes: 1.o) Para el llamado campo occidental, Totalitarismo significaba, obviamente, estatalismo y dictadura, o sea, tanto Hitler como Stalin (pero quizás también, como ha señalado Jameson, el «New Deal», el Estado del bienestar de Keynes-Roosevelt en el trasfondo), frente a las democracias representativas y las libertades personales. Esto era un arma «construida» (que sistematizaron Hannah Arendt y tantos otros, hasta convertirla en lugar común). Pero Totalización no fue un arma construida, sino una necesidad impuesta: la lucha entre las diversas multinacionales decidió solucionarse de una vez quizás con el detonante de la crisis del petróleo (y, en general, de todas las materias primas), pero, en realidad, por sus propias contradicciones internas. Por fin el capitalismo se vio obligado a

unificarse de manera definitiva: el mercado-mundo como unidad multinacional (incluida la URSS y la caída del Muro) salía definitivamente a la luz, se hacía visible. No sólo como realidad global sino en sus diversificaciones microfísicas, a las que también se les llamó supermercados. En cada ciudad, un «súper» o un «híper» multiplicados en su unicidad. Surgió así la necesidad de edificar no sólo su arquitectura, sino la imagen del mercado como noción ideológica, como inscripción de la vida sin otra salida que la vida de mercado, como el único eje subjetivo y objetivo. Y, paralelos al mercado, aparecieron los media en toda su extensión. Lógicamente el mercado y los media se superponían en una sola práctica global. A nivel ideológico, temáticas obvias –que habría que analizar mucho más profundamente– como el economicismo, el consumismo y el tecnicismo informático parecieron convertirse así en la sub-tópica del sistema: la circulación y la transcodificación continua de discursos e imágenes se establecían, a su vez, como las señales básicas de un lenguaje que en el fondo se reducía al silencio. Quizás por eso sólo un lenguaje empezó a funcionar de hecho, tanto en las «masas» (sic) como en los media y su mercado: obviamente el lenguaje de la música –otro lenguaje del silencio–, sólo que la música entraba también en gran medida en el ámbito del Descentramiento. Un signo más de nuestras contradicciones múltiples. 2.o) Pues, en efecto, el ámbito del Descentramiento no puede concebirse sino a través de algunas contradicciones ya enunciadas. Si el llamado campo socialista había revelado su inutilidad revolucionaria, su traición y su horror (su fracaso, incluso tras la momentaneidad de la Revolución Cultural maoísta); si la II Internacional era un implacable mayordomo del capitalismo, si cualquier perspectiva de cambio estaba atascada por los dos bloques de hielo, el único horizonte revolucionario posible sólo parecía poder situarse en los márgenes del sistema, fuera de su centro: de Argelia o Cuba a Vietnam, de Angola a Chile, etc. O el Descentramiento en el interior del sistema: pacifismo, derechos civiles y poder negro, hippies y poder de las flores, y el resto de movimientos alternativos o sociales: feminismo, movimientos juveniles y estudiantiles (luchas generacionales, grupos en lugar de clases), el ecologismo, los gays, los naturismos de cualquier tipo, las drogas y el rock: sobre todo el rock. Y Descentramiento interior, por supuesto, a la realidad de cada individuo: casi como una nueva forma histórica de individualidad –y sus respuestas inmediatas: si no había salida al sistema, al menos se ensanchaba la mente y se disgregaban y sublimaban el cuerpo y el sexo–. 3.o) Claro que el Descentramiento no iba a poder con el mercado-mundo. Muy al contrario: más bien era su efecto. Pero, a la vez, iba a dejar una secuela inevitable: la puesta en cuestión del problema mismo del sujeto, el eje crucial de la llamada posmodernidad. Nunca como a partir de los años ochenta creyó la gente en que

el sistema que los explotaba era realmente su vida subjetiva, precisamente al refugiarse en la subjetividad (y al poner en duda cualquier posibilidad de vida objetiva). Pero al poner en duda la objetividad resultó inevitable que inmediatamente se pusiera en duda la propia subjetividad, los propios sueños subjetivos. Para explicar esto es necesario anotar una serie de factores básicos. A) En primer lugar, la desaparición de la fábrica como realidad y como símbolo; ese trasfondo ha sido decisivo para la disgregación de cualquier planteamiento de objetividad de la izquierda. Era algo no previsto tan pronto. B) La imposición del capital financiero sobre el resto de capitales. El capitalismo industrial y el mercantil, etc., quedaron flotando bajo el fantasma de la comunicación bursátil: lo aparentemente no-real por excelencia (de ahí que también se haya hablado tanto de muerte de la realidad), la auténtica nubosidad intangible y variable. C) La importancia increíble que, en este sentido, iba a adquirir la plusvalía relativa, es decir, la explotación del saber y la progresiva aniquilación de la división entre trabajo manual e intelectual. D) La pérdida, por tanto, de la conciencia de clase e incluso de la imagen de clase social, sustituida por la nebulosa del trabajador social. El trabajador social, fuera de la fábrica, por su propio aislamiento e indefinición (tanto el obrero como el pequeñoburgués) se veía imposibilitado para entender su vida no sólo como objetivada (en un trabajo o en una clase social), sino para entenderla desde sus propios sueños subjetivos. Su subjetividad se rompía: se rompía el sujeto por exceso (no alcanzaba sus sueños) o por defecto (no sabía adónde aferrarse, no sabía cuál era su «real»). Fue así como empezó a hablarse de la muerte del sujeto y fue así, también, como inevitablemente el marxismo y el psicoanálisis volvieron a encontrarse de alguna manera: sólo el inconsciente de Marx o el inconsciente de Freud eran capaces de detectar y de analizar esa quiebra inesperada del sistema que, sin embargo, el propio sistema había provocado: la quiebra de la subjetividad, la muerte del sujeto. Y 4.o) La combinación de esta serie de elementos nos lleva a una pregunta radical. Si hemos dicho que la matriz ideológica de la explotación capitalista era la relación Sujeto/sujeto, la muerte del sujeto ¿no implicaría, de algún modo, la muerte del capitalismo? Por supuesto que no. Esa muerte de la que habló Foucault (y hablaron tantos otros) sólo se refería al Sujeto con mayúscula del ámbito de la explotación, al Sujeto/Poder de la dominación. Ahora bien, ello suponía que el sujeto con minúscula de lo explotado lógicamente también habría muerto. (Señalábamos que la relación entre mayúsculas y minúsculas era inseparable.) Pero entonces, ¿cuál sería el recambio en los dos ámbitos y en la relación misma? En realidad creo que la imagen de la muerte era, simplemente, una metáfora que nos trasladaba al cambio cualitativo del capitalismo actual. La quiebra del sujeto tradicional

(digamos Robinson Crusoe) no implica, en absoluto, que el núcleo duro de la explotación ideológica haya desaparecido. Si el supuesto sujeto del poder se ha revelado, por fin, como lo que siempre fue, es decir, un poder sobre el sujeto, es porque el capital financiero y la plusvalía relativa imponen sus nuevos espacios de configuración ideológica. Si los sueños subjetivos (y sus prácticas de deseo) no se pueden objetivar hoy es, sencillamente, porque lo que ha cambiado es la imagen idílica de la identidad posesiva del propio yo. Esto no es malo ni bueno. Esto es, tan sólo, el índice de esa transformación cualitativa del capitalismo. Ya no hace falta creer en el contrato de trabajo o creer en el contrato del matrimonio o creer en el contrato electoral. Ya nadie cree en esto. Ya nadie cree en el contrato porque todo el mundo está de acuerdo con la vida que vivimos. Esto es, parece como si el Consenso hubiera erradicado por completo al Contrato (por supuesto, no sin contradicciones individuales y sin contradicciones tan objetivas como la del hambre mundial, también incluidas en el sistema). ¿No podríamos llamar a todo esto lecturas de nuestra vida?

III. Las formaciones ideológicas en el capitalismo avanzado

Pero la transformación cualitativa del capitalismo de hoy es un hecho decisivo. Sobre todo en el aspecto ideológico, que nos interesa siempre, y si consideramos ahora a la ideología no sólo como nivel social o como inconsciente, sino también como «saber». Pues, en efecto, nuestro saber (nuestro trabajo cualificado) no es sólo algo que se explote sino que es algo que produce. Nuestro saber especializado (en la máquina informática, en el lenguaje mediático o en el lenguaje del mercado) no funciona sólo como circulación de discursos o de imágenes, sino como saber que, efectivamente, produce plusvalía. Y aquí la sorpresa asombrosa, lo casi increíble: nuestras prácticas de lenguaje, nuestras prácticas del saber, al inscribirse en el mismo proceso de producción, se han convertido en algo casi analógicamente feudal. No somos sólo alienación, reificación o mercancía. La cuestión es mucho más compleja. Es nada menos que ésta: increíblemente, nuestro saber se ha convertido en medio de producción. Lo esbozaba Marx en El Capital: «Ya no es el obrero quien emplea los medios de producción sino los medios de producción los que emplean al obrero». Sólo que esta referencia de Marx nos remitía a la plusvalía relativa en el industrialismo del XIX-XIX. Era un esbozo genial. Ahora las cosas han

cambiado en el sentido de que no se trata tanto de que los medios de producción «empleen» al trabajador, sino que el trabajador se ha convertido en medio de producción, como acabamos de indicar. Más en estricto: al convertirse nuestro saber en medio de producción, todo nuestro andamiaje ideológico, toda nuestra lectura de vida, se ha trastocado radicalmente. La llamada muerte del sujeto es, en efecto, una metáfora en cuanto al campo del poder/dominación, pero lo es en tanto que la relación respecto al campo de lo dominado ha cambiado por completo. La fuerza de trabajo libre ya no es absolutamente necesaria. Me refiero, obviamente, a un planteamiento tendencial en nuestro capitalismo avanzado, y que no abarca en absoluto ni toda la realidad existente ni todos los mecanismos de explotación. Puesto que ninguna Formación Social es «pura», indico sólo posibilidades que están llegando a ser determinantes. Si la fuerza de trabajo libre ya no es necesaria es porque, en cierto modo, se ha re-feudalizado, como acabamos de esbozar. De ahí la última ratio de la posmodernidad y de la muerte del sujeto. La fuerza de trabajo –bajo el ámbito del capital financiero, de la plusvalía relativa y del saber informático/maquínico– no sólo nos ha convertido en trabajadores sociales sino que nos ha convertido, de hecho, en máquinas productivas. Ya no somos sólo gente a la que se le extrae la plusvalía (absoluta o relativa) ayudando a la máquina/técnica a producir. Ahora somos nosotros mismos medios productivos (máquinas-técnicas de saber) que producimos nuestra propia explotación de plusvalía. Claro que siempre hemos estado inscritos en el proceso de producción y/o circulación del capital, pero jamás habíamos sido producción nosotros mismos. No es algo buscado por el capital. Es algo que el capital se ha encontrado en su propia lógica interna, precisamente a través de la lógica del beneficio en el contorno de la plusvalía relativa. En este complejo de lógicas capitalistas es donde nuestro saber se ha encontrado convertido en máquina de producción (quizás algo de esto intuyeron Deleuze y Guattari al hablar de «máquinas de guerra» y de «cuerpos sin órganos». Quizás el cine, como arte/industria, fuera el primer signo indicial de toda la problemática que se avecinaba. También lo que Chomsky llamó la diferencia entre el lenguaje de valores y el lenguaje de los expertos). No deja tampoco de ser sintomático que, en nuestras lecturas de vida, al cine se le llamara la «fábrica de sueños».

Pero ahora es ya imposible objetivar los sueños subjetivos. La destrucción de la imagen del sujeto (plausiblemente libre) en el mecanismo de los medios de producción hace inútil cualquier sueño de liberación subjetiva. No por una muerte de la ideología y su inconsciente, sino muy al contrario: porque la ideología es ahora directamente productiva. Por eso también necesitamos resaltar

hasta qué punto la explotación ideológica es hoy absoluta precisamente a través de la plusvalía relativa (a través del saber), y quizá también por eso, precisamente, se haya hablado tanto de la muerte de la ideología. Es, en este sentido, en el que podemos aceptar la proposición de Althusser y Lacan al enunciar la ideología como algo a la vez verdadero y falso. Desde este punto de vista la ideología supondría una relación imaginaria con las condiciones reales de existencia. Cierto, pero en el mismo sentido funcionarían el nivel político y el económico. Una cosa es lo que se dice que son y otra cosa es cómo funcionan realmente. Sólo que en nuestro caso, en el nivel ideológico, la cuestión se ha vuelto mucho más complicada. Si en realidad el sujeto libre ya no es necesario, habría mucho de verdad en el hecho de hablar de la fragmentación del sujeto. (Y en el Descentramiento como su plastificación básica.) Ahora bien: si nuestra ilusión revolucionaria era la constitución de un sujeto realmente libre, y si este sujeto ya no existe ni como verdadero ni como falso, entonces ¿cuál es nuestra construcción como «yo-soy-libre»?

Se dice: si somos fragmentos de sujeto, y lo seremos siempre, ¿para qué cambiar el sistema? Pero esto es otra falacia pseudoanalítica. Efectivamente nuestros sueños subjetivos no se pueden objetivar, no sólo por una cuestión subjetiva (no quiero ser sujeto de este sistema), ni por un paradisiaco «todo me da igual». Muy al contrario, se trata, sencillamente, de que si el sistema nos ha re-esclavizado, re-feudalizado (al convertirnos, insisto, en medios de producción en lugar de fuerzas libres de trabajo), así cualquier ilusión de libertad o de vida se anula. Ahora sí que podríamos preguntarnos: libertad, ¿de qué o de quién? Esto no significa la muerte de ningún porvenir, en absoluto ningún cierre de expectativas. El silencio también sabe hablar: ¿por qué no hablamos del fragmento y de lo aleatorio como verdaderos síntomas de un nuevo horizonte de emancipación? Pero estas perspectivas sí que tendremos que elaborarlas, una vez más, a través de otro espejo. El de hoy ya no nos refleja.

[¿Qué discursos objetivos y qué sueños subjetivos convendría producir a partir de ahora para darle un verdadero sentido a la lectura de nuestra vida? Es así como otra vez retornamos al principio. Cuando hablamos del error que ha supuesto el abandono del marxismo democrático actual me refiero específicamente al hecho de haber abandonado el lenguaje de la producción y sus preguntas claves: ¿quiénes, cómo, en qué sentido y a favor de qué se produce el «queso», es decir, se produce el capital, el yo, el texto o la realidad psíquica y social? En una palabra: quién paga y quién se lleva los excedentes. Únicamente se ha sustituido ese lenguaje de la producción por el lenguaje de la circulación o

de la distribución. De ahí las infinitas teorías sobre la mercadotecnia, sobre lo que quiere «la gente» (como si la gente no estuviera producida de antemano, incluso en sus deseos), sobre los grotescos índices de audiencia, sobre el consumo, en una palabra. Incluso las teorías sobre la lectura semejan desdoblarse en el imaginario del «buen» y del «mal» consumo: el hecho de que el consumo sea la auténtica realidad final[4]. Algo que en el fondo sólo significa hasta qué punto se puede extender la reproducción del inconsciente dominante. El lenguaje de la distribución (del «reparto»), o de las prácticas de circulación continua de imágenes y discursos, no sólo es precisamente algo que quiera el capitalismo (pues ahí parece desaparecer la explotación), sino que es algo fácilmente reversible por la derecha más salvaje del sistema. Y así lo dicen y lo hacen: como nosotros somos los más ricos «poseemos» (la posesión es la imagen fascinante) el poder más grande, y de nuestro reparto del poder y de la riqueza se pueden aprovechar hasta las últimas migajas, hasta los más miserables (es el éxito de los republicanos en USA y de las derechas europeas). Y sin embargo la historia ha golpeado de frente. Abandonar el lenguaje de la producción ha resultado catastrófico no sólo para el marxismo democrático sino para cualquier tipo de izquierda. Ahora se habla ya de trasmodernidad. Es decir, si los ideales de la Modernidad y su conclusión Posmoderna se han realizado definitivamente (en una palabra: si el capitalismo es ya el único horizonte político, social, ideológico y subjetivo), ¿qué va a ocurrir a partir de ahora? ¿Hasta cuándo el lenguaje de la circulación o distribución de ese poder va a seguir existiendo como legitimador de la explotación de las vidas y del planeta? ¿Hasta cuándo las vidas y el planeta mismo van a poder seguir aguantando la cotidiana necesidad de mantener la tasa de beneficios del mercado-mundo? Insisto en que haber abandonado el lenguaje de la producción (de la producción del capital y de la producción del yo) está provocando efectos devastadores en la vida cotidiana, en la historia objetiva y subjetiva, en la práctica de los discursos. Atenerse al discurso del reparto del poder (o del lenguaje de la distribución) únicamente ha generado nacionalismos y fanatismos religiosos por un lado, y ultraconservadurismo capitalista por el otro. Pero esto era algo que se veía venir (o que no se quería ver venir) como no se quisieron (o no se supieron) ver venir los aviones sobre las torres y la infinita guerra posterior. Al igual que no se quería ver venir lo que estaba –o está– sucediendo: abandonar el lenguaje de la producción significa ignorar las contradicciones y los efectos «boomerang» en cualquier sentido. Así, los discursos del eufemísticamente llamado «pensamiento único», por mucho reformismo o tecnicismo que se le eche encima. O sea, el poder del capital es intocable, incluso a nivel subjetivo. Pero ha resultado que no lo es y todo se ha convertido en agua sucia. Sé de sobra que no hay ninguna

alternativa posible (hoy por hoy, al menos) y por ello el debate teórico –me escribe alguien desde Nueva York– se presenta como espeluznantemente ínfimo y peligroso. No sólo resulta espeluznante que volvamos a tener miedo de hablar (de hablar contra la explotación, de hablar contra el terrorismo, de hablar contra el miedo), sino algo mucho peor: que no sepamos cómo hablar a favor de la libertad sin explotación.

Sobre todo en torno al imaginario de los discursos hegemónicos acerca del egoísmo y la competencia que son la verdadera clave del problema. Pienso, junto a Brecht[*], que el egoísmo es el verdadero eje de la vida humana. Si no eres egoísta (es decir, si no piensas en tu «yo-soy»), ¿cómo vas a darte cuenta de que tu «yo-soy» es un producto de la explotación ideológica y vital latente por todas partes? Y si no te reconoces como explotado, ¿cómo vas a darte cuenta de que la explotación es global, que abarca a los otros y al «nosotros»? Lo que pongo muy en duda es que el egoísmo sea una facultad espiritual y sustantiva de la llamada Naturaleza humana (id est: que la llamada Naturaleza humana sea una realidad sustantiva –y posea facultades sustantivas– en vez de ser una realidad histórica). Y muchísimo más pongo en duda que el egoísmo entendido como «beneficio del yo» tenga que entenderse a su vez como idéntico al beneficio capitalista: es decir, quítate tú para que me ponga yo, pues es a eso a lo que se le llama competencia o impulso individual en el capitalismo[5]. Y enseguida se nos reenvía no a la historia de los modos de explotación (que es lo que subyace al hablar de modos de producción) sino a la biología o a la etología: ¡así ocurre también entre los gorilas o los lobos, esos cachorros de Wall Street! Y la cuestión es tan estúpidamente obvia que hasta el psicoanálisis o el feminismo, que siempre rechazan la biología o la etología respecto al erotismo humano, siguen aceptando como normal (ya lo hizo Freud, al hablar de la tribu, de los monos y de la psicología de masas) que el egoísmo social capitalista se revele como algo «natural» en el competitividad de vida, al modo de la «lucha por la vida» de Spencer. No sólo es la ideología propia de los/as ejecutivos/as de la Coca-cola o de la industria de armamentos o del tráfico de órganos, sino algo inscrito en las relaciones más mínimas de la vida y del yo cotidiano, algo que configura no sólo a los explotadores sino al imaginario de la inmensa mayoría de los explotados (que en efecto constituyen hoy la inmensa mayoría, pero lógicamente, en tanto que explotados, a través de la identificación con la ideología de los de arriba). Ese espejo oscuro es el índice de la alienación y/o cretinez de los trabajadores. Y a partir de aquí conviene mantener el tono a propósito de nuestros sueños y nuestros discursos vitales.

Y aquí radica el problema fundamental: al carecer de cualquier espejo/lenguaje válido, ¿qué hacer con nuestros sueños subjetivos, cómo establecer esas lecturas de nuestra vida?

Sueños subjetivos y discursos objetivos: deberían funcionar al menos como si efectivamente pudiéramos crear(nos) un nuevo inconsciente, un nuevo lenguaje, unas nuevas formas de vida y de discurso. En suma, la libertad sin explotación. Pero por ahora nos conformamos con «poner parches» a las ruedas del coche atascado en el camino. Incluso conseguir eso, sólo eso, parece ya una hazaña.

Y sentados en la cuneta, tratamos de hacer lo más alegres posibles las tristes pasiones que conforman el inconsciente (ideológico y/o libidinal) de nuestra vida. Si es que aún hoy alguien lee (o «se» lee) sin que la indignidad del yo se convierta en una de las bellas artes.

Sabemos que La vieja dama indigna siempre vendrá a visitarnos, ese espectro de la muerte: nunca se es demasiado joven para morir. Sólo que nuestro único placer es la vida: ¿por qué venderla? ¿Por qué elegir la indignidad en la vida? O a la inversa: ¿por qué no?

Sueños, discursos, lecturas: todo induce a pensar, a vivir, a escribir como si la indignidad de la explotación del yo fuera una buena indignidad. Y, en la práctica, así vivimos y así escribimos. Esto no es una alegoría sobre La Cabaña del Tío Tom, pero es evidente que el «Tío Tom» sabía muy bien lo que hacía: nunca he entendido por qué se ha despreciado tanto esa imagen. Evidentemente, Tom vivía mucho mejor que los esclavos revoltosos. Es una magnífica imagen de un inconsciente/consciente asaz hábil, tanto como para impedir que nadie le quite la silla donde asiente su culo, es decir, para permanecer en (o subir por) la escalera de la propia microfísica del poder.

¿Se trataría, pues, de construir un «otro» yo-soy-libre, en unas relaciones de libertad para todo menos para explotar?

Podría preguntarme (o podría preguntárseme) por qué sigo pensando en todo esto, sentado aquí, como Brecht, al borde del camino. Y como Brecht me respondo:

¿Quieres saber lo que piensas de tu trabajo?

Mira el pequeño castaño, en el rincón del patio

al que un día llevaste una jarra de agua.][*]

IV. Lo que no decimos cuando decimos «yo soy»

1.— Claro que es preciso matizar, puesto que la cuestión vuelve a ser increíble. El problema del espejo se convierte en algo atroz no sólo por la coyuntura histórica actual sino porque nunca (e insisto en recalcar el nunca porque ahí es donde se asienta la realidad de nuestro «aullido» interior) ningún espejo nos ha reflejado ni podrá reflejarnos. Supongo que hemos acumulado tanta carga de material de derribo que algún día (gracias a nuestros sueños subjetivos y a nuestros discursos objetivos: es decir, gracias al exceso de explotación de la tierra y de la gente) podremos ser realmente «libres». Hobsbawm cree (ante la imposibilidad de creer en otra cosa) que eso sucederá por las contradicciones internas del capitalismo mismo. Supongamos que lo que Hobsbawm quiere decir –aunque no lo diga– es algo tan claro como esto: la imposibilidad de controlar la tasa de beneficio es sólo otra forma de hablar de la imposibilidad de contener el desbordamiento de cualquier dique. Inevitablemente el desbordamiento de la necesidad de la tasa de beneficio arrollará (y esa riada del río la estamos palpando cotidianamente, el desbordamiento está ya aquí), tiene que arrollar cualquier tipo de habitación sobre la tierra. Es plausible que algunos herederos de Keynes o Galbraith traten de echar una mano para cimentar mejor los diques. Pero me temo que el desbordamiento del río va a ser inevitable. China sí, porque es un mercado increíble, pero los africanos no, porque África sólo vale en sus materias primas. Diamantes y petróleo. Cuando alguien cuente la Historia de África en su realidad concreta, a partir de la «descolonización», e incluido el sida, a nadie le importará un bledo. Acaso sólo nos diviertan las «greguerías» actuales. «La novela negra ha estado, hasta ayer, prohibida en Sudáfrica.» O bien, la novela negra es la única manera de hablar de Latinoamérica y de Harlem. Muy bien, ¿y qué? Todo es ya nada «históricamente». Ni sueños subjetivos ni discursos objetivos.

Pero ocurre que la historia es el único anzuelo al que aferrarnos, puesto que es la única realidad que nos constituye y la única realidad que –sabemos– podemos a

la vez construir con nuestras manos. Sólo ese espejo histórico, también llamado vida cotidiana, nos permite (o nos permitirá: la utopía del aquí y ahora, o sea, la no-utopía que vivimos a diario) decirnos «yo soy» a nosotros mismos. Eso nos impulsa, a través de las manos, de la metafísica de la piel, a cambiar nuestro mundo de cada día. Y lo que es, será sin duda. Al romperse el espejo de nuestro inconsciente ideológico desde los límites más íntimos (por ejemplo: ¿qué significa ser mujer?) también el desbordamiento de los diques ideológicos del capitalismo resulta inevitable: sencillamente ya no hay diques, no hay cemento posible para sustentar nada desde el instante mismo en que el capitalismo dejó de necesitar al supuesto trabajador libre, desde que, como decimos, nos ha «re-feudalizado» o «re-esclavizado». También nuestro sueño de libertad se disipó a partir de ahí. Afortunadamente: sus coordenadas eran falsas y su geografía un mapa mal dibujado. Es dificilísimo soñar hoy con otra libertad, pero la seguimos soñando y construyendo mano a mano. Siempre que seamos conscientes de una cosa: si podemos construir el espejo histórico que nos refleje, nunca –repito, nunca– podremos vernos reflejados en el espejo de nuestro inconsciente psíquico. Esa mancha desdibujada o invisible tendremos siempre que asumirla como el pago de la deuda de estar vivos, de ser humanos. Esto, insisto, no es bueno ni malo. Es sólo un hecho que debemos constatar y asumir. Y, en consecuencia, que el espejo no nos refleje (la dificultad plenamente histórica para decir «yo soy», aquí y ahora) no implica que nuestra realidad no sea algo perfectamente transformable. El espejo histórico debe reflejarnos. Otra cosa es el espejo psíquico. Pues inmediatamente nos encontramos con la mancha, continuamente desdibujada, de la sombra del doble. Esa cuasi imposibilidad de decir «yo-yo soy» ha existido siempre y existirá siempre. Cuando decimos «yo» no sabemos lo que decimos, eso es obvio. El «doble» que significa el lenguaje es el mismo doble que necesitamos ver en el espejo, y que nunca se parecerá a nosotros. Como al vernos en la fotografía: ¿éste soy yo? Las imágenes detenidas, fijadas, atrapan de pronto nuestra imaginación, la matan. Hemos trabajado demasiado para intentar elaborar el sueño subjetivo del «yo soy», para construir nuestra imagen o nuestra palabra objetiva, y de repente todo aparece quieto y mudo: ese doble de la fotografía o del espejo «no soy yo». Esa imagen no es la mía. Sorpresa absoluta: ni siquiera lo que yo creía mi propio lenguaje es algo mío. ¿He sido niño o niña alguna vez? Y si lo fui, ¿cómo lo fui, cómo aquel «doble» del «yo» que soy ahora sigue existiendo en mí? Y si existe, ¿cómo existe?, ¿en estas imágenes, que no son mías, de nostalgia del no-ser, incluso en la «pasarela» de la anorexia, de la bulimia, del terror a mi trabajo (y al «paro» como fantasma del trabajo) o el terror a mi sexo, la perversidad que me induce a ser hombre o mujer –o sea, nada–, la perversidad del no-saber, no-poder ser yo,

decir yo soy?

2.— El viaje a los infiernos era algo lógico, aunque espeluznante sin duda, para un escritor feudal como Dante. Estaba atravesado (construido) por su inconsciente ideológico sacralizado: el Infierno y el Cielo. Un arriba y abajo con escalón intermedio: el invento del Purgatorio entre los siglos XI-XII, como ha señalado Jacques Le Goff[*]. Pero la individualización histórica del yo capitalista y laico (el que venimos llamando supuesto «sujeto libre») ya no viaja al Infierno –no cree en él– sino hacia un sitio quizá mucho más horrible, hacia el fondo del espejo y del lenguaje del propio doble, el viaje al fondo de la noche de aquel desgraciado repugnantemente genial que fue Céline, el viaje hacia la nada de Malcolm Lowry o de Borges. Mejor: no hacia el límite del volcán de Lowry, sino hacia la tragedia inaudita de la tranquilidad de nuestra vida. Borges lo dice claramente en La intrusa: «A trabajar, hermano… Hoy la maté»[6]. ¿A quién? ¿A la propia ilusión de vida?

Esta literatura, la nuestra, no ha existido siempre porque no tiene más referencia, más legitimación que la imposibilidad de decir «yo» a través de la individualización del «yo soy» convertido en ese supuesto «sujeto libre». De ahí nace nuestra literatura y si no, no nace de nada.

Si la imposibilidad de decir «yo» (esa realidad transhistórica) no puede existir más que bajo las formas radicalmente históricas de la individualidad, del decir «yo soy» aquí y ahora (Now and Here se tituló una consigna famosa de la Contracultura americana), esto es algo que nos devuelve a nuestra idea central. Cómo se pueden «abrochar» (como se abrocha uno los botones de la camisa) nuestra imagen del inconsciente ideológico (el que nos individualiza, el que da forma al yo) con la imagen del inconsciente psíquico de Freud, esa maquinaria que nos hace «pasar» de animal a hombre/mujer (sin que la animalidad fisiológica o biológica desaparezca nunca). Resultado: sólo en las manifestaciones del inconsciente psíquico (el «normal», pero también el de las neurosis «enfermas») se puede apreciar el poder del inconsciente ideológico. El neurótico no habla en el vacío sino –como veremos luego– sólo a través de las figuras del inconsciente ideológico establecido en cada momento, en cada coyuntura histórica ¿Cómo se puede ver esto en nuestros «gestos» de cada día, cuando «nos ponemos histéricos» o llegamos al límite del cansancio? ¿Cómo en la Literatura que, como sabemos, no se puede psicoanalizar puesto que ahí no

hay transferencia?[7]. Más aún: ¿cómo se «nota» todo esto en la escritura de Freud, en sus casos o en sus cartas privadas? En realidad, problema tras problema, que en absoluto he tratado de resolver –no ha sido nunca ésa mi intención–, sino simplemente algo que he intentado poner sobre la mesa, como decía al principio, a ver si de alguna manera nos entendemos con Freud. Porque, a fin de cuentas, Freud es «uno de los nuestros», como diría Joseph Conrad en Lord Jim. Y eso es algo muy fácil de atisbar, de nuevo a lo largo de más preguntas: ¿por qué la ideología burguesa dominante ama tanto a un cierto «tipo» de Freud (el neoyorkino, el argentino, el de los «ricos/limpios» en cualquier sentido: los que no tienen dificultad aparente en decir «yo soy» salvo para «re-integrarse»), y sin embargo, a la inversa, esa misma ideología dominante odia tanto al otro tipo de Freud, odia magníficamente al Freud que rechazaba nuestro intocable «libre arbitrio» y ponía ahí, como frontera irreversible, las pulsiones del Inconsciente? ¿Sólo por el «sexo»? No lo creo. Creo que en el fondo la «cuestión freudiana», su «caso», se centra precisamente ahí: en la mentira de la «libertad humana» (y al hablar de mentira no incluyo en absoluto un determinismo), puesto que esa supuesta libertad es, como acabamos de ver, el verdadero núcleo de la explotación capitalista. Y Freud –sin quererlo, sin saberlo– hizo añicos la barquilla del amor libre, del trabajo libre, de la vida libre. Destrozó la cuestión varándola sobre las rocas y la arena de una playa que de golpe se convertía en sótanos o en alcantarillas. Se apagó el sol, sólo en lo oscuro vivían los trozos de verdad (y en absoluto la metáfora es cavernícolamente platónica), aunque sólo sea por el hecho de que Freud fue el primero que demostró que el sol también produce cáncer, o mejor, que en el sol no se ve, que la luz ciega. Pero todo esto son sólo problemas, dados de azar que cualquiera puede lanzar sobre el tapete verde. Salvo que cada juego tiene sus reglas. Y las que Marx y Freud nos presentaron son inflexibles. Primero: el inconsciente ideológico construye, produce esa (im)posibilidad de decir «yo soy» a través de cada coyuntura histórica. Somos efectos de la Historia y nada más que eso. Eso es Marx y eso no hay quien lo mueva. Segundo: el problema que Freud se atrevió a plantearnos no es menos terriblemente oscuro. Por supuesto la cuestión vida/muerte (que es la clave del imposible «yo» freudiano), pero a raíz de ahí el verdadero sustrato básico. Esquematizo hasta el extremo, pero esto es Freud y esto tampoco hay quien lo mueva. Me explico: el «aparato psíquico», esa imaginería que nos hace ser humanos, es algo que todos llevamos –hemos llevado– «siempre puesto». Resulta obvio que nuestro mapa genético es, por milésimas o centésimas, distinto al de los monos o incluso al de los gusanos. Resulta obvio que venimos del mar y que la constitución de nuestro ADN nos produce fisiológicamente como humanos. Pero hay algo al otro lado: lo que de

hecho nos hace decir «yo soy» es precisamente el decir. No por el lenguaje en estricto, ni por lo «simbólico/social», como pensaron los empiristas o los culturalistas metafísicos (repetiré siempre: como un intento obsesivo, después de que la burguesía matara a Dios, por hallar un sustituto al «alma divina»), sino inesperadamente, y aunque Freud sin duda partiera de esa obsesión, por la construcción teórica de una realidad casi inaprehensible: la maquinaria del inconsciente psíquico. Insisto en Freud: si el aparato psíquico lo llevamos siempre puesto, el problema se desdobla de inmediato: ¿cómo ese inconsciente psíquico se pone en marcha para construir el «yo» y cómo funciona en el interior de cada individualidad histórica, en el adentro de la imposibilidad continua –y a la vez coyuntural– de decir «yo soy»?

Es esto lo que vamos a tratar de dilucidar en las páginas siguientes. Que nadie piense que se trata ahora de resolver algo: los dados continúan girando y girando sobre el azar de la mesa verde y de la sucia garganta de la historia[8].

Así los dados, así nosotros. Pues como en el paso entre página y página, entre un lado y otro de la vida, entre orilla y orilla, siempre existe un puente que nos está esperando. Intentaremos ver qué significa ese puente.

[*] Indicamos, tal como se ha descrito en la «Nota a la edición», mediante asterisco y entre corchetes –[ ]*–, e información con notas al pie, las modificaciones, texto añadido/eliminado, efectuadas por Juan Carlos Rodríguez en publicaciones posteriores al año 2000. Para estos tres primeros capítulos de la Primera Parte vid. Juan Carlos Rodríguez, «Retorno para volver a empezar: Discurso e ideología», en De qué hablamos cuando hablamos de literatura, Granada, Comares, 2002, pp. 639-656; y Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración), Universidad de Granada, 2011, pp. 28-32. Líneas añadidas en De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit., 2002, p. 639.

[*] Cfr. Étienne Balibar, «La détermination en dernière instance», en Louis Althusser y otros, Lire le Capital, París, PUF, 1996, pp. 442-453 (trad.: «La determinación en última instancia», en Louis Althusser y Étienne Balibar, Para leer El Capital, México, Siglo XXI, 1983, pp. 237-245), y Étienne Balibar, La philosophie de Marx, París, La Découverte, 1993 (trad.: La filosofía de Marx, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000).

[*] Cfr. Jacques Derrida, Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional, Madrid, Trotta, 1995.

[*] Texto entre paréntesis añadido Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración), cit., 2011, p. 29.

[*] Líneas añadidas en Tras la muerte del aura…, cit., 2011, p. 30.

[1] Debería aclarar que no veo muy claro que la religión sea propiamente una ideología, puesto que no nace de unas relaciones sociales dadas (si exceptuamos quizá sus orígenes, pero pienso en su evolución posterior). Creo más bien que las religiones (al menos las tres religiones de El Libro que conocemos) parecen nacer en relaciones sociales tribales como mitologemas en torno a los ritos de «la fecundidad» y de «la muerte». Otra cosa es que en determinados momentos la religión se incruste en las formas ideológicas dominantes. Así la situación del cristianismo en la Roma final. O así también que más que de una «religión feudal» debiéramos hablar en estricto de una sacralización feudal. Una sacralización que no se diluirá luego como «ética del capitalismo», como pensaba Max Weber, sino que la ideología capitalista transformará en «cobertura» de determinados procedimientos del «sujeto libre» (luteranos, calvinistas, etc.). No es el luteranismo quien crea la libertad de interpretación de la Biblia, sino que es el sujeto libre burgués quien crea la libertad de interpretar cualquier libro, incluida la Biblia. La sacralización «judía» es más bien una cultura aglutinadora del «ghetto», mientras que la sacralización musulmana resulta complejísima en su estancamiento medieval «fundamentalista». Todavía no he encontrado una clara explicación sobre el tema. De cualquier forma esto es sólo una nota al paso y que por supuesto necesitaría un estudio realmente serio. De cualquier forma la única cuestión que quiero que quede clara al respecto es que la Religión jamás es (aunque lo haya sido) un problema para el marxismo. Ha sido –y es– un problema básico para el laicismo burgués que fue quien tuvo que enfrentarse con la sacralización y «matar a Dios». El problema para el marxismo es el capitalismo, no la Religión que ya se considera como algo propio de la conciencia privada. Claro que la cuestión molestará a muchos por su complejidad coyuntural, pero en cuanto que rigor teórico creo que no cabe duda al respecto. [Nota eliminada en las publicaciones de 2002 y 2011].

[*] Líneas añadidas en De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit., 2002, p. 642.

[2] En la colección «De guante blanco», de la editorial granadina Comares, en 1994.

[*] Texto añadido en Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración), cit., 2011, p. 32.

[3] Marx señalaba, en efecto, que los explotados viven en esquema el inconsciente ideológico dominante que empapa al Sistema. Y por eso Gramsci indicaba la necesidad de transformar el sentido común (esto es, el inconsciente ideológico) de las «clases subalternas». Con un problema añadido: para tal transformación sólo se podía partir del llamado «instinto de clase» o de explotación histórica de los de abajo. Si ese «instinto de clase» hoy está diluido –de ahí la importancia de borrar la historia real–, si eso es así, ¿de dónde partir entonces? Por supuesto esa pregunta se queda en el aire… [Nota añadida en Tras la muerte del aura…, cit., 2011, p. 32].

[*] Líneas muy modificadas en su redacción, en Tras la muerte del aura…, cit., 2011, p. 32.

[4] Lo cual alude a la realidad obvia de que los libros se escriben para ser leídos y que hoy se lee poco. Pero el haz tiene un envés. La cuestión de la lectura, en su envés, se connota, por una parte, con la imagen neokantiana o fenomenológica de que es el «otro» quien da vida al «yo» (al texto en este caso) a la vez que, por otra parte, asoma las orejas la imagen del economicismo empirista en la que la distribución es lo único que importa. De ahí el libro-mercado, los premios, la publicidad en los media, etc. Obviamente, lo que no salte en los media no existe. Por supuesto que mientras en el «capitalismo estatal» los excedentes revierten en el Estado, en el «capitalismo liberal» los excedentes revierten «en parte» en los trabajadores para que la «cadena de consumo» no se rompa. Ese es el fondo del consumismo. [Nota añadida en De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit., 2002, p. 652].

[*] Vid. Bertolt Brecht, «Sobre el egoísmo», en Narrativa Completa. 3. Historias del Señor Keuner. Me-ti. Libro de los cambios, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 100-101.

[5] Dando por supuesto otro índice significativo de la pérdida del lenguaje de la producción: quiero decir, la paralela pérdida de conciencia de lo «público». Y baste un ejemplo «reformista» continuamente debatido: la identificación

tendenciosa entre empresas públicas (supuestamente siempre mal gestionadas y con pérdidas excesivas) y servicios públicos (que no tienen por qué estar mal gestionados aunque tampoco generar excedentes). El ejemplo es sintomático porque efectivamente los servicios públicos son los más «personales», los que deberían ser más «egoístas»: desde la Sanidad a la Enseñanza, de los transportes a la vivienda, incluidos los «servicios culturales». Y el significado de este ejemplo, tan banalmente utilizado, resulta perverso, puesto que atañe a la cotidianidad del yo y a su construcción vital, a la neurosis o la depresión del paro y/o del trabajo, desde la constitución sexual hasta la constitución de la vida en bloque. Y me refiero sólo a cuestiones concretas y alcanzables (o mínimamente planteables) aquí y ahora. Aunque me parezca ridículamente excesivo tener que recordar esto, no puedo dejar de anotar lo que resulta imprescindible: que frente a la supuesta aura de la competitividad individualista del capitalismo, sólo el «egoísmo de lo público» (lo que implica la cooperación) puede hoy actuar como práctica viable en la habitabilidad de los cuerpos y de las ciudades. Incluso en el interior de esa clave que supone el control del lenguaje y de la vida en el nivel de la globalización social. [Nota añadida en De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit., 2002, p. 654].

[*] Párrafos añadidos en De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit., 2002, pp. 651-656. Vid. Bertolt Brecht, «Meditaciones sobre la duración del exilio (1939)», en Poemas y Canciones, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 118-119 (traductores: Jesús López Pacheco / Vicente Romano).

[*] Cfr. Jacques Le Goff, El nacimiento del Purgatorio, Madrid, Taurus, 1989.

[6] Vid. Jorge Luis Borges, La intrusa, en El Aleph, Madrid, Alianza/Emecé, 1988, p. 180.

[7] Decíamos mejor que el texto literario es más bien El Mudo que nos analiza a nosotros, que nos incita a hablar. (Mientras que el texto «teórico» sí que parece hablar por nosotros, intenta «representarnos».)

[8] Tomo estas líneas de dos poemas de Ángeles Mora. Gracias. [Vid. los vv. 11-14 del poema «Casino Royal» y el último verso del poema «O un verano después», en Ángeles Mora, La canción del olvido, Granada, Diputación Provincial, 1985, pp. 28-29 y 48-49 (Biblioteca de Bolsillo, 4). Y la edición corregida: Ángeles Mora, La canción del olvido, Madrid, La Palma, 2018, pp. 35-36 y 60-61 (Col. Escritura de mujeres en español, 17)].

SEGUNDA PARTE

Lecturas de nuestra vida (II)

Sueños subjetivos y discursos objetivos en la problemática freudiana

Liminar sobre el Drama.— Claro está que la imagen del puente es a su vez una metáfora heideggeriana que el propio Heidegger utiliza en múltiples sentidos[1], pero que a nosotros nos interesa aquí en su más pleno valor analógico. El puente no es sólo aquello que crea la posibilidad de pasar, sino aquello que crea un lugar, que no sólo permite el «paso» (de un lado a otro: los desplazamientos, los trasvases, los rechazos, cualquier viaje posible), sino que se trata de un lugar que «re-liga» (o «co-liga») dos orillas, incluso otros dos lugares: la tierra y el agua, que «interiorizan» sus fronteras, que las borran o las mezclan, a través del puente que las une. Pero además el puente está construido por manos humanas: convierte a la naturaleza en naturaleza histórica. Lo único que hay: lo que es, existe, sí, pero sólo históricamente. Tanto las tópicas, los lugares transhistóricos de Freud, como la radical historicidad de Marx son siempre lugares del puente. Cada paso, en una dirección o en otra, son siempre «lugares» del puente. (Y cuando hablo de Historia obviamente no me refiero ahora ya a las «epocalidades» del ser heideggeriano, sino al materialismo histórico.) Pero la imagen del puente nos sirve en tanto que creación de ese «lugar», ese espacio, ese escenario donde todo el drama humano se desarrolla.

I. ¿Qué significa atrapar a un ladrón? (Sobre la Psicopatología de la vida cotidiana)

Por supuesto que Freud no utiliza la imagen del «paso» sólo para explicar la relación «animal/hombre» (el núcleo primero del psiquismo), ni siquiera sólo para explicar los desajustes entre la constitución del yo y la evolución libidinal (base, como veremos, de todas las neurosis según el propio Freud). Hay mucho más: Freud utiliza la imagen del paso como algo clave en la elaboración de los sueños, en la función de lo reprimido, en la línea Represión → Relajamiento → Transacción (y si esto ocurre en el sueño, igual ocurrirá en cualquier estado psicopatológico). Escribe Freud al respecto:

Suponemos que en nuestro aparato psíquico existen dos instancias generadoras

de ideas, la segunda de las cuales posee el privilegio de que sus productos encuentran abierto el acceso a la conciencia, mientras que la actividad de la primera instancia es inconsciente en sí y no puede llegar a la conciencia sino pasando por la segunda. En la frontera entre ambas instancias, o sea en el paso de la primera a la segunda, se encuentra una censura que no deja pasar sino aquello que le agrada, deteniendo todo lo demás. Lo rechazado por la censura se halla entonces, según nuestra definición anterior, en estado de represión. Bajo determinadas condiciones, una de las cuales es el sueño, se transforma la relación de las fuerzas entre ambas instancias, de tal modo, que lo reprimido no puede ya ser reprimido por completo. Esto sucede, hallándose dormido el sujeto, por un relajamiento de la censura, y entonces, lo hasta el momento reprimido consigue abrirse camino hasta la conciencia. Mas como la censura no cesa jamás totalmente, sino que lo que hace es sufrir una disminución, tiene lo reprimido que tolerar transformaciones encaminadas a mitigar aquellos de sus caracteres que provocan la repulsa. Lo que en este caso llega a hacerse consciente es una especie de transacción entre lo intentado por una de las instancias y lo permitido por la otra. Represión – relajamiento de la censura – transacción es también el esquema fundamental de la génesis de otras muchas formaciones psicopáticas y no sólo el de la del sueño. En la formación de tales transacciones obsérvanse siempre, y no únicamente en las oníricas, los procesos de condensación, desplazamiento y utilización de asociaciones superficiales, que hemos observado en la elaboración del sueño.

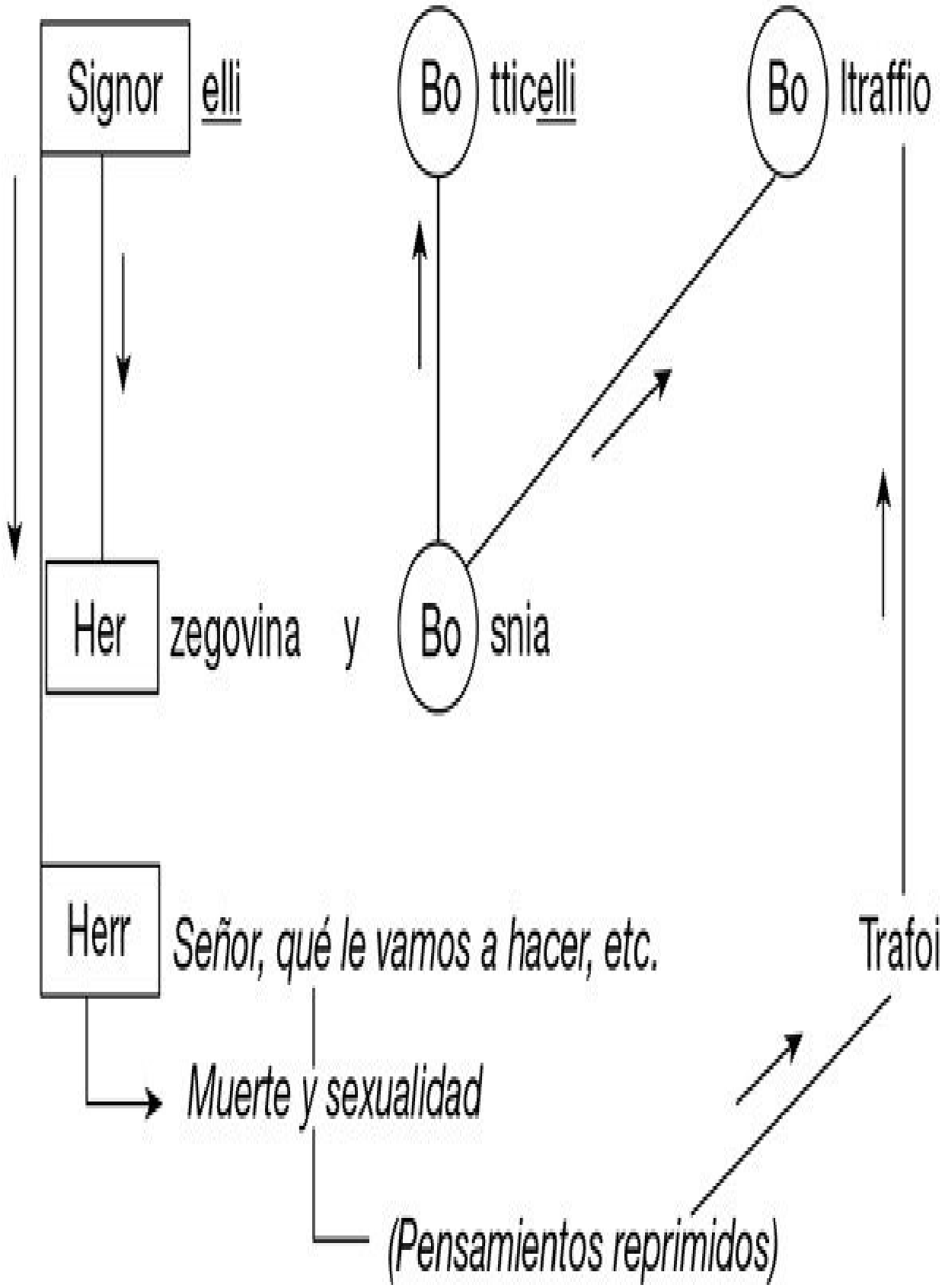
No tenemos motivo alguno para ocultar el elemento de demonismo que ha intervenido en la construcción de nuestro esclarecimiento de la elaboración del sueño. Los resultados de nuestro estudio nos dan la impresión de que la formación de los sueños oscuros se verifica como si una persona, dependiente de otra, tuviera que exteriorizar algo que había de ser desagradable para esta última. Partiendo de este símil, hemos fijado el concepto de la deformación del sueño, y el de la censura, y nos hemos esforzado en traducir nuestra impresión en una teoría psicológica, grosera aún; pero, por lo menos, claramente definida[2].

Como suele decirse, la cita es larga, pero creo que merecía la pena reproducirla, para poder entender mejor la importancia que Freud otorga al «paso» en cualquiera de sus sentidos. Y no sólo por lo que respecta al vivir del sueño, sino por lo que respecta igualmente al vivir diurno.

Elegiré así tres ejemplos para explicar esta cuestión del paso del puente (o en el puente). Tres ejemplos relativamente famosos extraídos de la Psicopatología de la vida cotidiana[3]. Y lo hago por las mismas razones que aduce Freud. Es decir, porque se trata de «casos normales», de «mentes sanas», y en absoluto de cuestiones «neuróticas». Me refiero a los que podríamos llamar «casos» Signorelli, Virgilio y Goethe, y en los tres casos se trata de olvidos: de un nombre propio, de una palabra en un poema, o de la línea entera de un poema. Fijémonos de entrada en que los tres casos narrados por Freud se construyen ya desde un terreno ideológico claro: el de la ideología estético/literaria en que Freud se mueve siempre. Es uno de los rasgos claves de su inconsciente ideológico. Esto parece obvio, pero veremos cómo quizás las cosas se convierten luego en algo mucho más complicado. Sigamos a Freud paso a paso. El caso «Signorelli» es un texto publicado por Freud en 1898, como un ensayo en una revista de Psicología, y que incorporará luego como primer capítulo de la Psicopatología, en 1904. En un viaje en coche por los Balcanes, Freud le pregunta a su acompañante si ha estado en Orvieto y ha visto los frescos de… Ahí se produce el bloqueo y a Freud se le olvida el nombre propio de Signorelli. E intenta sustituirlo por otros: Botticelli y Boltraffio. Freud no se explica el olvido ni las sustituciones: Botticelli le es tan conocido como Signorelli, pero de Boltraffio apenas sabe que pertenece a la llamada «escuela milanesa». Entonces nos recuerda el tema anterior de conversación entre su acompañante y él: las costumbres de los turcos. Es un segundo núcleo ideológico como para echarse a temblar: las «costumbres» y la «psicología de los pueblos» tan de uso en la literatura de la época. De este segundo núcleo ideológico extrae Freud sus primeras conclusiones. Los turcos abundan muchísimo por la zona de Bosnia y Herzegovina y se caracterizan: a) por su resignación ante la muerte; b) su respeto al médico; c) su apetito sexual; d) en cuanto éste desaparece la vida se convierte en muerte; y e) una curiosa omisión, que Freud no cuenta (aunque sin duda late en la literatura «costumbrista» de la época), y que sí cuenta en el «imaginario occidental» desde El viaje de Turquía, o Cervantes, a Lawrence de Arabia (o aún hoy en películas como El expreso de medianoche): el costumbrismo sexual turco prefiere los chicos a las chicas. Y esta curiosa omisión de Freud no puede ser banal, pues está siempre latiendo en él su obsesión por la homosexualidad.

Pero dejando esta cuestión de lado, prosigamos con el análisis de Freud letra a letra y frase a frase. Lo que Freud dice a su compañero de viaje es la frase que suelen decir los turcos cuando el médico les cuenta la muerte inevitable de alguien: «¡Señor (Herr), qué le vamos a hacer. Sabemos que si hubiera sido posible salvarle le hubierais salvado!». En esta conversación, añade Freud, han

aparecido los nombres de Bosnia, Herzegovina y sobre todo Señor (Herr) que fácilmente pueden incluirse en una serie de asociaciones de grafía con Signorelli, Botticelli, Boltraffio. Pero la narración continúa. Uno de los pacientes turcos que visitaba a un médico le había dicho un día: «Tú sabes muy bien, Señor (Herr), que cuando eso (el sexo) ya no es posible la vida pierde todo su valor». Este es un recuerdo que Freud no cuenta a su compañero por parecerle un tema demasiado escabroso. Pero no sólo reprime esto sino todo lo que le hubiera podido llevar a la asociación «muerte/sexualidad». Pues no puede olvidar que en la ciudad de Trafoi había recibido la noticia del suicidio de un paciente, al que había tratado inútilmente de una «perturbación sexual» que Freud no nos precisa. En consecuencia Freud ha olvidado («contra mi voluntad») el nombre de Signorelli cuando lo que quería era olvidar el nombre de la ciudad de Trafoi y la noticia del suicidio sexual. Y nos presenta el siguiente esquema asociativo:


Signor elli
Bo tticelli
Bo ltraffio
Her zegovina y Bo snia
Herr
Señor, qué le vamos a hacer, etc.
Trafoi
Muerte y sexualidad
(Pensamientos reprimidos)

Este análisis brillantísimo –y tan discutido luego, y tan reelaborado– en torno al «poder de la letra en el inconsciente», al trabajo de la grafía, nos puede explicar, sin duda, cómo Freud concibe (y construye) el funcionamiento del «mecanismo psíquico» a través curiosamente de tres elementos ideológicos claves: la ideología estética, las costumbres de los turcos, su fracaso como médico. Incluyendo por supuesto el poder ideológico del propio despliegue de la escritura. Toda esta serie de desplazamientos (similares a los del sueño) parecen condensarse en el núcleo central, o sea, la represión de la imagen/pensamiento en torno a la asociación íntima muerte/sexualidad. Y sin duda es así. Sólo que las cosas se complican un poco más si nos fijamos en la columna determinante, o sea, en la de Signorelli, y no en los nombres sustitutivos. Pues, en efecto, esa columna nos da la serie Signor – Her – Herr, y aquí nos surge de pronto lo inesperado: la importancia de la palabra Señor. En dos sentidos claves:

1. Quizás el médico Freud (el Herr/Señor), que no quiere ser médico, se da cuenta de que el suicidio es cosa suya por no haber tratado bien al paciente, precisamente por haberlo tratado como médico, por no haber encontrado aún su plena teorización del aparato psíquico; pero,

2. Para encontrar o construir la teoría del mecanismo psíquico es preciso acabar con cualquier imagen del Herr, del Señor, es necesario acabar con cualquier imagen del alma «señorial» o «divina» y construir un alma psíquico/animal donde el Herr/Señor (sea un médico o sea Dios) no cuenten para nada. Con términos de hoy: o se seculariza radicalmente el psicoanálisis o el psicoanálisis no servirá en absoluto. Este es el dilema brutal que nos propone la columna Signor/Her/Herr y que nos conduce directamente a muerte y sexualidad, hacia el fracaso por no haber sabido «construir» bien esos términos. Desde la perspectiva del Herr/Señor es imposible concebir el aparato psíquico. Es quizás por eso por lo que Freud defenderá siempre el psicoanálisis profano. Profano en tanto que no tiene nada que ver con el Herr/médico y en tanto que no tiene nada que ver con el Herr/Señor, con el alma divina[4].

Como hemos señalado miles de veces (y como tendremos que seguir señalando

después), ésta es la verdadera clave de toda la ideología burguesa para poder subsistir: la secularización de la política, la secularización de la sociedad, la secularización de la vida, la secularización del cientifismo positivista en el que Freud crece y se despliega: la secularización del psicoanálisis es imprescindible. Si Nietzsche había planteado la muerte de Dios en Filosofía, si Dostoievski la había planteado en Literatura, Freud se declarará siempre «ateo y antirreligioso», supongo que en extremo, porque le cuesta desgajarse de su comunidad judía, pero sobre todo porque su cientifismo positivista se lo exige. O mejor dicho: se lo exige el inconsciente ideológico burgués que lleva en el fondo de sus entrañas y en el fondo de su cientifismo. La columna Signor/Herr se olvida por una parte, pero surge por otra: el suicidio sexual es la prueba del fracaso del Freud psicólogo-analítico. Repito: o se desprende de la primera columna o no hay psicoanálisis posible. A esto es a lo que llamo paso de (o en el) puente. Por supuesto que ni uno solo de los desplazamientos analíticos se mueve fuera del humus ideológico establecido (ideología estética, costumbres turcas, incluso literatura de viajes), sino que la condensación final (represión de «muerte/sexualidad») sería inconcebible sin la figura del Herr/Señor (médico y/o Dios) que constituye el verdadero eje determinante –no dicho, pero sí legible– de los agujeros, los desplazamientos narrados en el texto.

Y mucho más si recordamos los dos casos de «olvido» que nos presenta como no propiamente suyos: uno de Jung y otro de Ferenczi. El de Jung vuelve a referirse a un poema donde el paciente trastoca los términos para identificarse con la muerte; pero el que verdaderamente nos interesa es el caso de Ferenczi que Freud incorpora a su libro. Muy en esquema podemos resumirlo así: tras el olvido de «algo» que Ferenczi tenía que decir en una reunión social, el húngaro se retira aparte y trata de reconstruir, mediante asociaciones, el caso que quería contar. Las dos asociaciones básicas son éstas: 1) la frase «Dios creó al hombre a su semejanza y el hombre creó a Dios a la suya»; y 2) un amigo le había dicho a Ferenczi: «Nada humano me es ajeno». Ferenczi añade: «Entonces, si quieres profundizar en el análisis, deberás decir nada animal me es tampoco ajeno». Y Ferenczi había comprendido que su olvido se debía a no querer plantear ante una señora de la reunión temas tan decisivos, pero tan delicados, como la inextricable unión en el psicoanálisis de la muerte de Dios (el hombre hace a Dios, crea al Herr/Señor) y en consecuencia el tema del hombre/animal. Si Freud recoge el «caso» de Jung por la cuestión de la muerte concreta, no cabe duda de que elige el «caso» de Ferenczi por la cuestión mucho más general y decisiva de la muerte de Dios (la clave, insisto, del inconsciente ideológico burgués) y, de nuevo consecuentemente, por la necesidad de instaurar el psicoanálisis en la

relación hombre/animal. Sin esta estructura ideológica de base Freud no hubiera podido construir la base de su propia escritura analítica. Es necesario que desaparezca el Herr/Señor, y esto es inconsciente ideológico burgués puro y duro. Pero esto no ocurre sólo así en la escritura de Freud: es que, como venimos diciendo, esta mezcla en la grafía de los desplazamientos de nuestros dos inconscientes ocurre siempre en cada uno de nosotros.

Veámoslo más de cerca en los otros dos casos que nos presenta Freud, tras el de Signorelli: el caso de Virgilio y el caso de Goethe (por supuesto hay miles de ocasiones en que Freud recurre a Virgilio y sobre todo a Goethe, pero nos referiremos ahora sólo a estos casos concretos). El caso de Virgilio, porque Freud nos lo presenta como ilustración de un olvido de palabras en lengua extranjera y como un caso donde no son necesarias las conexiones con «sustitutivos externos» (Botticelli, etc.), sino donde los desplazamientos surgen desde el interior del mismo tema. El humus ideológico/estético es de nuevo aquí evidente puesto que se trata de hablar con un amigo judío («pertenecemos al mismo pueblo», dice Freud) que tiene incluso la alta educación «clasicista» germana de la época. Se trata de recordar nada menos que los versos de la desdichada Dido contra Eneas, una versión literal de la Eneida, pues Freud y su amigo se saben trozos enteros de la obra en latín. Y de repente al amigo se le olvida una palabra dentro del verso de la exclamación de Dido. El amigo ha estado hablándole a Freud de que la «generación» actual está completamente atrofiada, y de que quizá sólo una generación posterior pueda realizar las palabras finales de Dido, es decir, la venganza. El amigo dice sólo Exoriare, se atasca y luego prosigue: «Exoriar(e) ex nostris ossibus ultor!». Sabe que ha trastocado la línea y que falta algo. Freud dice el verso correctamente: «Exoriar(e) aliquis nostris ex ossibus ultor!» (Deja que alguien surja de mis huesos como vengador). ¿Por qué me ha ocurrido esto, dice el amigo, sabiendo que Freud se preguntaba por ese «por qué»? Freud acepta «analizar» el fallo siempre que el otro hable sin crítica en torno a la palabra olvidada, aliquis. El proceso sería el siguiente. El olvido comienza con la división a/liquis. Liquis lleva a reliquias y a líquido. Reliquias lleva a las de Simón de Trento, mártir cristiano, de cuya muerte fueron acusados los judíos y al libro Lo que dice San Agustín sobre las mujeres. También al «milagro» de la licuefacción de la sangre de San Jenaro. San Jenaro y San Agustín tienen relación en el calendario. Los curas napolitanos dijeron que el milagro de San Jenaro era imposible cuando Nápoles fue tomada por los soldados garibaldinos, pero el propio Garibaldi les obligó a que el «milagro» se realizara. Y finalmente la desagradable noticia de que la mujer con la que el amigo ha tenido relación… «¿Que le ha faltado este

mes la menstruación?», responde Freud; ante la estupefacción del otro, «¿Cómo ha podido usted adivinarlo?», pregunta el asombrado Watson al inteligentísimo Sherlock Holmes. Y Freud/Holmes responde impertérrito: «No era difícil [o sea: elemental][5]. Usted mismo me preparó muy bien el camino. Piense usted en los santos del calendario, la licuefacción de la sangre en un día determinado, la inquietud cuando el suceso no se produce, la expresiva amenaza de que el milagro tiene que realizarse o que si no… Ha transformado usted el milagro de San Jenaro en un magnífico símbolo del periodo de la mujer». Pero «sin darme […] cuenta», responde el pobre Watson. Holmes/Freud vuelve a recordarle la cadena: liquis, reliquis, licuefacción, líquido, incluso que Simón de Trento fue «sacrificado en la primera infancia». Evidentemente los desplazamientos son de nuevo brillantísimos, pero todos «condensados» en un núcleo ideológico básico: la leyenda del asesinato de niños cristianos por los judíos, que es lo que ha conducido a la persecución de los judíos. El ghetto real exige una «venganza» que no podrán realizar los miembros atrofiados de la actual generación pero sí los de la próxima. Ahora bien, esta ideología de la «venganza» se bloquea porque el propio narrador (el amigo de Freud) exige el aborto de un niño de esa generación próxima, puesto que el niño que él habría hecho sería un niño «no-familiar», etc. La ideología de la venganza y la ideología del familiarismo burgués «condensan» todo el funcionamiento de los planteamientos anteriores, que también eran un humus ideológico a su vez: la cuestión de Virgilio y de nuevo la educación alta que permite recordar los versos en latín; la cuestión cristianos/judíos; el conocimiento estético de la historia y sus leyendas/reliquias; incluso el calendario cristiano/oficial, etc. Sin toda esta serie de configuraciones ideológicas, el mecanismo psíquico/analítico no hubiera podido funcionar. Y no digamos en el tercer caso elegido por el propio Freud, el caso de Goethe. Un joven colega le pregunta a Freud si el mecanismo del olvido de palabras o frases en un poema sería el mismo o análogo en un poema escrito en lengua materna que en un poema escrito en lengua extranjera. Como se ve, el mecanismo de Freud también es muy hábil: para vallar su campo de análisis nos ha ido pasando desde el olvido de un Nombre Propio con relaciones exteriores (Signorelli), al olvido de una palabra en lengua extranjera (o muerta: en latín «aliquis»), con desplazamientos surgidos desde el interior del tema mismo, para conducirnos ahora al olvido de palabras en lengua materna (lógicamente en un poema: de nuevo la ideología estética), y nada menos que en un poema de Goethe. Incluso más: como en los tres casos se ha puesto él mismo como único testigo de cargo, luego nos añadirá los aludidos casos de Jung y de Ferenczi para que comprobemos hasta qué punto el mecanismo funciona «fuera de él».

Pero volvamos al caso Goethe. El joven colega de Freud propone el poema goethiano «La prometida de Corinto». Primera vacilación: el amigo recitador no sabe si el viaje del novio en busca de su prometida es de Corinto a Atenas o de Atenas a Corinto. Freud considera esta vacilación «muy singular» (la vacilación es sintomática, diríamos: ¿hacia dónde ir?), pero enseguida se echa a reír. Es obvio que, si la novia está en Corinto, el viaje tiene que ser de Atenas a Corinto. Se recita la primera estrofa sin problemas, pero en la segunda el recitador vacila de nuevo, unos instantes, para continuar diciendo: «Mas ¿será recibido por sus huéspedes / "ahora que cada día trae consigo algo nuevo"?». En la biblioteca de Freud los dos amigos constatan lo raro que había en esta línea entrecomillada. Lo que Goethe había escrito en realidad era: «Mas ¿será bien recibido por sus huéspedes / "si no compra muy caro su favor"? / Él es aún pagano, como todos los suyos, / y aquellos son ya cristianos y están bautizados». A Freud le parece raro que la rima no haya ayudado al recitador puesto que compra (erkauft) rima con bautizados (getauft). ¿Cómo es posible que el colega recitador haya olvidado toda una línea de un poema que conocía perfectamente y la haya sustituido por otra que no está en el texto goethiano? El colega responde: la frase «ahora que cada día trae consigo algo nuevo» la ha debido oír últimamente porque su clientela de médico ha aumentado mucho en los últimos tiempos y, en consecuencia, está ganando mucho más dinero. De modo que se propone volver a pedir la mano de una mujer que antes lo había rechazado, plausiblemente, por pobre. Ahora que es rico ella posiblemente lo aceptará. También posiblemente por ello ha tachado la palabra compra o comprar. Incluso Freud añade más. Cómo el joven murmura un par de líneas que aparecen después en el poema de Goethe: «Mírala bien. / Mañana habrá ella encanecido». Y el chico añade: «Ella es algo mayor que yo». Con lo que de nuevo el joven colega se equivoca en su tristeza, recalca Freud, puesto que en el poema de Goethe es el fantasma de la prometida de Corinto quien arranca un bucle del cabello del novio y le dice: «Míralo bien; / mañana tú habrás encanecido…». A Freud el caso le parece clarísimo y sin más problemas que resolver. Pero está claro igualmente que el mecanismo psíquico sólo puede funcionar desde el interior de la ideología burguesa y/o capitalista del mercado, y de los dos signos básicos que sostienen al supuesto sujeto libre inscrito en ese recuerdo: los signos del amor (puro) y del dinero (impuro). Sin este humus ideológico el mecanismo psíquico no podía funcionar ni en el colega de Freud, ni en ninguno de nosotros, ni en la propia escritura analítica de Freud (yo diría que su kantismo siempre larvado se hace aquí transparente).

Así que parece obvio que los mecanismos psíquicos jamás existen sin el humus

ideológico que los configura, incluso –me atrevería a decir– antes de manifestarse, en sus propios desplazamientos y condensaciones interiores. Freud atisba otra cuestión sin embargo: se le va a reprochar que estos lapsus u olvidos son cuestiones nerviosas, de circulación y funcionamiento del cerebro, de desvanecimiento o pérdidas de memoria, etcétera[6]. Freud habla de que sus propias jaquecas se le anuncian, en efecto, con un continuo olvido de los nombres propios, pero no puede aceptar la somatización. Es verdad que esto puede ayudar, pero no se puede confundir un mecanismo (igual en todos los casos) con determinadas condiciones variables que pueden favorecerlo. Y pone un ejemplo clave para él. Si una noche en las afueras de una ciudad unos malhechores lo asaltan, y le roban el dinero y el reloj, no se le ocurriría llegar a la policía diciendo que la oscuridad y la soledad le han robado el dinero y el reloj. Lo tomarían por un chiflado. Debería decir que, favorecidos por la soledad y amparados por la oscuridad, unos desconocidos malhechores le habían robado el dinero y el reloj. Así ocurre con el «olvido»: un poder psíquico, desconocido (malhechor) favorecido por la fatiga, la perturbación circulatoria, etc., roba el dominio sobre los nombres propios, etc. Y ese mismo poder psíquico desconocido actúa del mismo modo en unas formas de perfecta salud y plena capacidad mental.

¿Cuál es el ladrón desconocido, el malhechor que roba? Evidentemente Freud va a intentar descubrir a ese ladrón. Pero, ¡qué difícil es atrapar a un ladrón amparado en la oscuridad y la soledad! No deja de ser sintomático, sin embargo, que Freud aluda aún en esta época de 1900-1904 a la Escuela de Zúrich (Bleuler y Jung sobre todo) para explicar sus olvidos (de nosotros) a través del doble sentido o el símil que rozan siempre al «yo» a través de su «complejo personal» e incluso familiar[7]. O, de otro modo, a la manera de decir yo soy. Freud propone al respecto nada menos que diecinueve ejemplos (no todos suyos). El primero, la imposibilidad de recordar un lugar llamado Nervi, porque los nervios ya le dan trabajo suficiente; el segundo, la imposibilidad de recordar un albergue estival (Hochwartner) porque lleva el nombre de un colega suyo vienés. Freud reconoce que se trata de un «complejo profesional». El tercero se refiere al complejo familiar. Viajando en tren no puede recordar el nombre de la estación siguiente porque venía de casa de su hermana Rose y Rosenheim (casa de las rosas) era el nombre de la siguiente estación. ¿Cómo iba a volver atrás? Y a partir de aquí inicia los análisis del complejo familiar al que llama depredador, el verdadero ladrón, diríamos. Luego nos incluirá el capítulo sobre los recuerdos infantiles y los recuerdos encubridores (Deckerinnerungen); otro sobre las equivocaciones orales (los lapsus linguae); sobre las equivocaciones en la lectura

y en la escritura; el olvido de intenciones y propósitos; torpezas o actos de término erróneo; los actos sintomáticos y casuales; los errores; los actos fallidos continuados, para concluir –como se sabe– con «Determinismo, creencia en la casualidad y en la superstición».

Como la «Psicopatología» fue un libro reelaborado a lo largo de años y como funciona siempre, como indica Freud, «dentro de los límites de lo normal», se convierte, sin duda, en una verdadera joya para quien trate de investigar las relaciones entre el inconsciente ideológico y el inconsciente libidinal. Por ejemplo, cuando nos explica en las consideraciones finales por qué llamó Dora al «caso Dora». No podía usar el nombre auténtico de la histérica, ni el de alguien de su familia. Freud tampoco creía, en un principio, que hubiera elegido el nombre de Dora porque así se llamara la niñera que estaba al servicio de su hermana. Pero un día vio en la casa de su hermana una carta dirigida a Rosa W.: «quién de la casa se llamaba así», pregunta Freud. Le respondieron que ese era el verdadero nombre de la sirvienta, pero que, por coincidir con el de su hermana, la chica se había visto obligada a cambiarse el Rosa por Dora para evitar confusiones. Freud añade que compasivamente (esto es genial) él había dicho: «¡Pobre gente! Ni siquiera pueden conservar su nombre» (esto también es genial: ¡como si alguna vez hubieran tenido nombre!). Cuando al día siguiente Freud comenzó a buscar un nombre para una persona que no debía conservar el suyo propio, lógicamente se le ocurrió –lo tenía en bandeja– el nombre de Dora, en cuyo «caso» además también intervenía una sirvienta, etcétera.

Hay algunas otras cuestiones fundamentales, en esta especie de Conclusiones del libro, que realmente me fascinan (aparte de las tonterías sobre los números que, lógicamente, le escribe al «numerólogo» Fliess). Por ejemplo, la relación entre la superstición y la paranoia. El paranoico ve «signos» que no ve la «gente normal». El supersticioso (o el religioso), también. Por eso hace falta, dice Freud, pasar de la Metafísica a la Metapsicología (y el eruditísimo Strachey comenta que es aquí, en 1904, la primera vez que aparece el término, que sin embargo no reaparecerá hasta 1915, en el texto titulado El Inconsciente). E inesperadamente –o lógicamente quizás– Freud da un vuelco a todo el historicismo evolucionista de la época y nos presenta dos ejemplos radicalmente históricos, analizados desde su propia lógica interna. El romano que al salir de su casa ve un vuelo de pájaros de mal presagio, de mal agüero, y en vez de continuar hacia fuera retorna al interior (lo mismo que hacía al tropezar con el escalón del umbral de su casa), este romano «obraba conforme a sus principios». Traducido: no era un «supersticioso» sino alguien habilitado por un inconsciente

ideológico perfectamente explicable y legítimo. Era mejor psicólogo que nosotros, que nos esforzamos en verlo todo a través de nuestra perspectiva, etc. Claro que enseguida Freud tropieza también: ese romano en realidad tropieza, nos dice, con una contracorriente interior frente a su propósito consciente de «salir». Pero, bueno, el análisis no está mal. El romano que se encuentra con la «contracorriente» nos expresa (según se deriva del análisis «sin saberlo» del propio Freud) que sus contracorrientes psíquicas están configuradas por su «superstición», es decir, por su inconsciente ideológico. Así, el éxito de la salida sólo funciona realmente cuando todas las fuerzas confluyen netamente en el fin propuesto. Por ejemplo en el Guillermo Tell de Schiller. Cuando el noble le pregunta a Guillermo Tell por qué se ha guardado una segunda flecha en el pecho, y Guillermo contesta: «Con esta flecha os hubiera traspasado si con la otra hubiera herido a mi hijo. Y a vos, creedme, no os habría errado».

De cualquier modo Freud es clarísimo al final del libro: la extraña labor psíquica que organiza los fallos del inconsciente cotidiano normal y de las manifestaciones de los sueños es el mismo mecanismo que hace funcionar a la histeria y a las neurosis obsesivas. En este punto deberán comenzar las investigaciones sobre «lo patológico» partiendo de la base de que todos somos «un poco nerviosos». ¿Dónde está el «fallo», donde la transición –otra vez el paso– entre la salud y la enfermedad? Si los actos fallidos, los olvidos, etc., son siempre síntomas de neurosis frustradas parece obvio que se trata de desplazamientos hacia funcionamientos psíquicos «de menor importancia», mientras que los de «mayor importancia» siguen su marcha regular, sin sufrir perturbaciones. Cuando, a la inversa, los síntomas emergen en esos niveles psíquicos de «mayor importancia» como la alimentación, las relaciones sexuales, el trabajo profesional y la vida social, entonces tales síntomas corresponderían a casos graves de neurosis. Los casos «normales» o benignos y los casos «anormales» o graves tendrían pues un carácter común. Según Freud: «referir los fenómenos a un material psíquico incompletamente reprimido, que es rechazado por la conciencia, pero al que no se ha despojado de toda capacidad de exteriorizarse».

Parece evidente que esto ocurre más o menos así. Y que ahí radica la relativa autonomía del inconsciente psíquico, del «yo» y su dificilísima construcción. Pero de lo que no cabe duda tampoco es que este «extraño mecanismo psíquico» está siempre configurado y exteriorizado a partir del humus del inconsciente ideológico de cada modo de producción o de cada coyuntura histórica.

El «supersticioso» romano puede muy bien «tropezar» con el escalón de su casa y volverse al interior, puede muy bien tropezar con «contracargas» internas; pero con quien tropieza de hecho es contra su propia «superstición», contra su inconsciente ideológico. Y desde luego Schiller no hubiera permitido jamás que Guillermo Tell fallara su flecha contra el corazón de la nobleza.

II. El vértigo del «yo» / El vértigo del «yo soy»

Sin duda, pues, el inconsciente libidinal y el inconsciente ideológico se cruzan en la práctica continuamente no tanto en la travesía o el «paso» del puente, sino en el «puente como lugar». Pero esto no quiere decir que exista una esencia humana o una naturaleza humana eterna y persistente en la historia, como han supuesto ciertos partidarios de Freud; ni que los análisis freudianos tengan que ajustarse al contenido histórico de Marx (como han supuesto tantos supuestos seguidores de Marx: los «complejos edípicos», etc., no serían lo mismo hoy que en el esclavismo, etc.). Aunque este sea un hilo rojo sutilísimo que tendremos que repensar precisamente en cada coyuntura histórica.

Comprendo que el problema es tremendamente difícil. Yo diría que el más difícil. Pero diría también que lo es porque nos empeñamos en no sacar nunca a la luz el verdadero cadáver, la verdadera alienación: esto es, la imagen del espíritu humano.

Pues, en efecto:

A) Si nos fijamos, cuando decimos que hay que contextualizar a Freud, estamos diciendo de hecho que hay que darle un contexto al espíritu humano, a su psiquis.

B) Si nos fijamos, cuando decimos que hay que esencializar a Marx, quitarle su contexto económico, etc., lo que estamos diciendo es que la esencia humana, el espíritu humano, está más allá de cualquier contexto concreto.

C) En consecuencia, lo que ocurre es que somos nosotros los que aplicamos tales

categorías a Marx y a Freud. Pues, en realidad, ni Marx ni Freud usan jamás como conceptos reales esas categorías nebulosas de espíritu o de esencia humana. También lo analizaremos después.

El problema vuelve a radicar en el puente[8]. Freud lo que se plantea, decíamos, es cómo se realiza el paso brutal del puente, de una orilla a otra: cómo el animal sin psiquis se convierte en animal con psiquis, pero precisamente porque no existen orillas. Y por tanto el paso está ya dado desde siempre (desde el nacimiento o incluso antes, según Otto Rank). Y, a la vez, no termina nunca: ésa es la marca libidinal, esto es, la marca vital que permanece siempre en nuestro cuerpo como un ello ajeno, o, si se quiere, como una fábrica de deseos, etc. Lo importante es que la marca del paso está ahí. Y que a esa marca, a esa herida se le llame Inconsciente, y que se muestre sobre todo como la psiquis libidinal (su etiología), es algo que resulta perfectamente lógico: hay un algo que nos domina, ese ello/herida, etc., que va a determinar nuestra forma de vivir, unas veces dominándola y otras veces dominándonos.

Sólo que también para Marx el problema radica en el puente.

Marx se plantea al individuo psíquico, pero precisamente como animal psíquico: es decir, no olvida el puente ni el paso. Lo que ocurre es que desde el momento en que el paso se produce (desde que el puente establece su lugar), el animal psíquico se convierte –a su vez, instantáneamente– en animal social/ideológico. No porque tenga «ideas» o lenguaje sino porque se extiende desde otro horizonte específico, también propio del horizonte libidinal e inscrito en él: el otro inconsciente, el inconsciente ideológico. Así, el animal psíquico es transhistórico, pero desde el momento en que es psíquico –o sea, desde siempre ya– es un efecto de la historia, como decimos, un animal social/ideológico.

Por supuesto que las neurosis, las perversiones, etc., pueden ser absolutamente textualizables: en cierto modo Sade es un efecto de la imagen del «código general republicano» en Francia. La Venus de las pieles de Sacher-Masoch es un extracto del inconsciente ideológico aristocrático del señor/siervo (o del amo/esclavo). Y por supuesto que en este sentido podríamos establecer el siguiente esquema:

A) El masoquismo supondría la prolongación del deseo sin placer, mientras que

B) El sadismo supondría el agotamiento codificado del placer: esta postura u otra.

C) Pero ello no quiere decir que las neurosis sado/masoquistas no sean transhistóricas básicamente, en su difícil enlace con la coyuntura histórica.

Pues, en efecto, el planteamiento radicalmente histórico (o sea, el inconsciente ideológico) implica que la psiquis ideológica atraviesa siempre a lo libidinal. En cierto modo puede con él. Por ejemplo, el capitalismo, es decir, su invisibilidad: ¿quién dice qué es el capitalismo? Si la psiquis libidinal es invisible no lo es menos la psiquis ideológica. Que no es pública ni privada, es sólo la forma vertical de atravesar la vida: por ejemplo, existe el pecado en el cristianismo feudal religioso, pero no existe el pecado en el laicismo burgués; por ejemplo, existe el beneficio sin tasa o el triunfo «competitivo» en el capitalismo economicista del «egoísmo» burgués, pero esas categorías son muy distintas a las del inconsciente ideológico de la explotación en el orden sacralizado del feudalismo. El yo libidinal de Freud y el inconsciente ideológico que «lo atrapa» confluyen siempre en el lugar del Puente. Ese confluir supone a la vez la forma de construirnos como personas: la individuación de la individualidad. Valgan más ejemplos indicativos: por supuesto que el deseo o la pulsión de muerte son formas horizontales de la vida, algo propio sólo del inconsciente libidinal. Pero, por supuesto, también que el «crimen» o el «amor» son formas verticales de la vida, son inventos de cada coyuntura histórica, atraviesan a la libido y se imponen a ella. Podemos proponer el verdadero ejemplo básico: somos incapaces de concebir un mundo que no sea el nuestro. Hemos «subjetivizado» sus categorías. Esta «subjetivización» es la clave de todo: la interiorización de los dos inconscientes, de las dos orillas del Puente.

Es cierto que resulta muy difícil saber cómo el inconsciente libidinal (Freud) se puede abrochar con el inconsciente ideológico (Marx). Lo hemos analizado antes en los casos «Signorelli», «Virgilio» y «Goethe», y lo seguiremos examinando más adelante. Pero no lo entenderemos si consideramos a ambos «inconscientes» como dos caminos paralelos que se tienen que cruzar a veces. En el puente hay un solo camino. El abrochar debe entenderse como la fusión entre dos realidades psíquicas, dos «fantasmas» reales si se quiere, exactamente un botón

(ideológico) y un agujero (el ojal psíquico) que se unen para vestirnos. La camisa no está colgada nunca en el perchero sino que «nos espera» para configurarnos. Es en este sentido en el que digo que, como producto de la historia, el inconsciente histórico (ideológico) atraviesa como una espada a la psiquis libidinal. El crimen de Estado parece haber existido siempre (cfr. Bruto y César), parece que el amor ha existido siempre, pero nadie puede negar que el Estado y la política (tal como la conocemos), y el amor entre sujetos libres (tal como lo conocemos), sólo existen a partir del siglo XVI. Mientras que la pulsión de muerte o el deseo han existido siempre. Y me explico de nuevo. Parecería que atravesar supone contextualizar, a través de otro ejemplo por excelencia: el Edipo esclavista no tendría nada que ver con el Edipo burgués, y en cierto modo es así. Sólo que el problema no puede radicar nunca ahí, en la mirada (siempre ideológica por otra parte) hacia los objetos reales, sino en los conceptos teóricos. Y en este sentido resulta obvio que la imagen del Edipo supone el ejemplo más ilustrativo. Lo que Freud señala ahí es una relación (el aludido «paso») del puente psíquico/biológico, y eso es transhistórico siempre (o de otro modo: el Edipo no es más que una metáfora del puente y del paso). Ahora bien, a la vez también resulta obvio que el inconsciente ideológico atrapa a ese psiquismo en el momento mismo del paso (o más en estricto: en el lugar que el puente crea, o en el que el puente es creado entre las dos orillas). Digamos las dos orillas psíquico/históricas de la sexualidad y el discurso. Por eso la sexualidad es distinta en cada modo de producción, y por eso el discurso es distinto en cada modo de producción. O como veníamos diciendo desde el principio: por eso las alcantarillas y las ratas existen siempre pero siempre son distintas.

Y por eso es posible «cambiarlas», limpiar las alcantarillas psíquico/históricas, bien en la cura (aunque resulte infinita), bien en la lucha ideológica (aunque resulte no menos infinita). Claro que si el ojal de la camisa está mal hecho, tendrá sus propios problemas que se mostrarán al abotonarse, se abotonará mal, más arriba o más abajo, y eso implicará siempre una estría en el botón, la camisa estará mal ajustada, el ojal se desequilibra en el botón y el botón desequilibra la figura del ojal, y por tanto de la camisa: las neurosis en sus diversas manifestaciones ideológicas y las psicosis donde el ojal se cierra siempre.

Esto nos acarrea más problemas. ¿La Historia puede más que la Libido, o a la inversa, o se mezclan? Pienso que plantear así el problema es plantearlo mal. Lo que habría que analizar sería, en todo caso, el «lugar» del puente, el encaje de la camisa. El lugar en que ambos inconscientes no sólo se mezclan sino que más bien se «atraviesan». Pues si vamos más allá, y consideramos que el objeto del

psicoanálisis es en realidad la relación nacimiento/muerte (las dos oscuridades), en medio queda la vida, ese relámpago (esa camisa que puede ser «de fuerza») que nos constituye como contingencia histórica y donde necesariamente los dos inconscientes nos configuran. Quizás ahí se atascó Foucault al remontarse a los orígenes. Quiero decir, al tratar de escribir una historia de la sexualidad como si fuera un manual heterodoxo de historia de la Filosofía. «Nosotros los victorianos», dice Foucault, rastreando desde la hipocresía actual los orígenes de la «sexualidad» o «autenticidad», desde los griegos a hoy. Se atascó porque, repito, es obvio que la sexualidad ha existido siempre, pero en absoluto siempre de la misma manera, y lo hipócrita victoriano vs. la autenticidad del «cuidado de sí mismo» del esclavismo griego resulta una dicotomía difícilmente aceptable.

Aquí lo extraño: si lo «libidinal» mandara (el «aparato psíquico» inconsciente manda sólo en él), el discurso literario o filosófico, incluso los gestos de cada día, serían facilísimos de explicar, y también el discurso de las ciencias, de la economía o de las tácticas militares, etcétera.

Pero resulta que no sucede así en absoluto. Freud nos avisa del arañazo continuo de lo libidinal a través de los lapsus, los «actos fallidos», etc., en la Psicopatología de la vida cotidiana, pero evidentemente no puede ir más allá. Porque si esos arañazos están dentro de la vida cotidiana es porque la vida cotidiana también está dentro de ellos, los ha configurado. Del mismo modo El malestar en la cultura no debería leerse como un encuentro de choque entre los instintos psíquicos (naturales o pulsionales) frente a la artificialidad de la cultura impuesta, de la civilización técnica, etc.; sino más bien como un aviso de que lo libidinal instintivo está ya siempre vestido, embutido en una piel (esa camisa o ese traje) al que podemos y debemos llamar la propia piel. Y sólo en este sentido podemos admitir al Paul Valéry de «lo más profundo es la piel». Está claro que Freud supone que en el fondo se enfrentan la Naturaleza y la Cultura como dos campos opuestos. Pero si él alude a la Cultura como algo próximo a lo que nosotros llamamos inconsciente ideológico, Freud no se da cuenta, no puede darse cuenta, de que el inconsciente ideológico está siempre inscrito en el inconsciente psíquico (incluso a través de la imagen del cuerpo: eso lo entrevió Lacan mucho mejor) y en consecuencia no pueden enfrentarse Cultura y Naturaleza, sino que es el inconsciente psíquico, atravesado por el inconsciente ideológico, quien se enfrenta con las contradicciones y los desajustes que el propio inconsciente ideológico establece contra todas las llamadas normas culturales o simbólicas, que constituyen a unas relaciones ideológicas como dominantes en una coyuntura histórica. Es decir, la verdadera imposibilidad de

decir «yo soy» de acuerdo con la Norma. Este matiz es el sorprendente. Toda la sorpresa radica aquí: 1.o) el inconsciente psíquico será siempre un espejo deformado porque siempre tendrá desajustes, jamás podrá reflejarnos, construir el «yo»; pero 2.o) a la vez el inconsciente psíquico está siempre configurado por el inconsciente ideológico (y éste, desajustado con las condiciones reales de existencia, incluida la ideología dominante); los desajustes estallan a partir de aquí y rompen el espejo en mil pedazos: la imposibilidad de decir «yo soy».

O dicho de otro modo: la libido manda sólo en su interior, y cuando «manda» más allá no manda más que como configuración dentro de la ideología establecida. Éstos serían sus «sueños» subjetivos. Pero estos «sueños subjetivos» están siempre desajustados por su configuración en el inconsciente ideológico mismo que –a la vez– siempre está desajustado respecto a la norma ideológica misma, respecto a sus discursos objetivos. Es por ello por lo que la literatura resulta imposible de explicar a través del psicoanálisis. Y no digamos las tácticas napoleónicas, las Ciencias o las conductas cotidianas. De ahí, de esa falsificación del psicoanálisis, «explicativo de todo», podría derivar incluso el triunfo (supuesto) del conductismo reconstituyente, como adecuación del ego «al medio»: aquí simplemente se trataría de superar los «desajustes», como si éstos no existieran siempre, presentes en cualquier sentido.

Podría decirse así que «en el puente» es el inconsciente ideológico el que manda, el que atraviesa a la libido. Y resulta que a través del inconsciente ideológico, de su radical historicidad, sí que se pueden explicar hasta las alcantarillas, el discurso poético, político, militar, económico, familiar, etcétera.

Por ejemplo, las alcantarillas de lo imposible en un homosexual como Lorca, porque la psiquis libidinal está inmediatamente determinada por la psiquis ideológica (ser homosexual es una forma ideológica de ser, que se tropieza con la pulsión de ser). Pero con una aclaración necesaria: obviamente en términos heideggerianos (en toda esa metafísica burguesa en general) se suele pensar que el ser es lo estático/eterno mientras que el ente sería sólo su espuma superficial, a la que se llamaría historia. Es así como se suele entender la relación entre Freud (el ser eterno) y Marx, el ente histórico. Esto es absolutamente falso (salvo en los términos en que se plantea) y hemos corrido el riesgo de que se nos entendiera así. Nada más lejos de nuestros propósitos. La historicidad no es un ente. La pulsión no es el ser. La historicidad y la pulsión no son formas de ser. Las formas de ser (del ser individual) son sólo individuaciones históricas: su única realidad. A eso me refiero cuando digo que en el inconsciente ideológico y

en el inconsciente libidinal no se trata de dos horizontes paralelos, aunque sí con una autonomía relativa. Por supuesto que el aparato psíquico tiene su propia estructura latente; por supuesto que el inconsciente ideológico también tiene su propia estructura latente. Pero si el aparato psíquico se entiende como una especie de capacidad de hablar (y que de hecho «habla» a través básicamente de las figuras del Edipo), ese aparato psíquico está siempre incrustado en (configurado por) el inconsciente ideológico, donde habita, existe y araña. El problema lo planteó mal Freud, como tantas veces suele ocurrir. Creyó que iba a encontrar (como buen filósofo culto que era) los secretos del alma humana, los secretos que sustituirían al alma divina en el hombre, y se tropezó con un psiquismo especial que no poseía facultades ni categorías kantianas (ése era su modelo), sino sólo sistemas invisibles o fantasmales, en la primera tópica (inconsciente, preconsciente, consciente) y con instancias no menos fantasmales en la segunda tópica (ello, yo, superyó). Y si nos fijamos nos daremos cuenta de hasta qué punto la primera tópica está pensada desde la filosofía de la conciencia, está fijada desde arriba: allí arriba, el yo consciente tiene que reconocer sus otros dos estadios. No sólo el pre-consciente sino el inconsciente como el lugar de las ratas y el desván de lo reprimido. En la segunda tópica, sin embargo, el cambio es ya radical: ya no se piensa desde el «yo-de-arriba» sino desde la igualdad de los tres niveles, los que constituyen el inconsciente propiamente dicho: ello, yo y superyó es el juego interno del aparato psíquico sin más (incluso se piensa al yo por debajo del ello), y es ese inconsciente libidinal el que se inscribe en el inconsciente ideológico para poder ponerse en marcha, poder vivir la vida cotidiana, poder decir «soy yo» (pese a estar siempre desajustado), para construir nuestras vidas, nuestras individualidades históricas. Individualidades históricas que se cruzan en una casa –la vida, la historia– que les es siempre a la vez propia y ajena, aunque compartan el mismo pasillo, el puente (el lugar) que «religa» las dos orillas (que en la base funcionan como la única orilla).

Dos líneas convergentes, que constituyen a cada individualidad, pero sólo históricamente. Sólo en la historia habita la vida, y jamás –salvo en la sintomática estupidez de Rimbaud– existió dicotomía entre vida e historia[9]. Los lugares del puente y del paso vuelven a ser decisivos: su entrecruzarse es de hecho reconocer su relativa autonomía interna, pero también su fusión inevitable desde el primer momento de la vida cotidiana, desde el nacer.

Ese entrecruzamiento es brutal, puesto que ninguna de las dos líneas lleva razón, aunque en el fondo no haya más que una sola línea. No hay por una parte un ser

«instintivo» de verdad (Lorca: soy homosexual y está mal visto por los otros y me desasosiega a mí tanto por la censura exterior como por la interior); o, por el contrario, el griego Platón: soy homosexual y está bien visto (por lo que eso no me desasosiega a mí, ni por la censura interior ni por la exterior); sino que la radical historicidad transforma radicalmente a la pulsión de vida/muerte en dos sentidos: por supuesto que el esclavismo o la homosexualidad no es lo mismo en Grecia que hoy. Pero eso no es lo importante: eso sería historicismo o contexto. Lo importante es que también el sexo es radicalmente histórico y por tanto un inconsciente ideológico es completamente distinto en el esclavismo grecorromano a lo que es hoy. La clave: en el esclavismo, en la relación dueño/esclavo, nadie es libre, nadie puede creerse libre en el sentido en que hoy lo entendemos. Se trataría, pues, de ver la configuración ideológica de la individualidad propia (el «yo soy») en su propia estructura, en su propia significación. Por eso Foucault, decíamos, cuando intentó escribir una historia de la sexualidad linealmente (sólo que a la inversa) se encontró con que aquello no tenía salida. Creyó que el sexo (la homosexualidad en su caso) era la verdad de fondo de la alcantarilla. Pero ser homosexual o heterosexual, etc. (el sexo en suma), es también un producto brutal de la Historia, y el problema no es el contexto (serlo en el esclavismo griego o serlo en el capitalismo de hoy) sino que la cuestión radicaría más bien en la estructura de base que conforma al sexo. Y entonces nos tenemos que volver a trasladar a la radical historicidad que lo atraviesa y lo posee. Quizás aquí radique todo: en la diferencia entre la imagen kantiana de la construcción individual a partir de un «a priori» previo (el sujeto humano), frente a la imagen de la producción histórica de la individualidad a través del extraño entreveramiento de sus dos inconscientes (que en realidad se configuran como uno solo), lo que implica anular cualquier «a priori» previo a nada. Y no es que el «yo» esté siempre atrapado por el lenguaje (Lacan), es que el «yo» psíquico no podría existir sin inscribirse en el psiquismo del inconsciente ideológico, donde también actúa el lenguaje: pues si no el lenguaje sería pura biología o el signo esencial o empirista del espíritu humano. Pasar del yo al yo soy es el desgarro que nos hace tiritar cada día. Decir yo soy cada día resulta prácticamente imposible. En el fondo el yo es un «ladrón» que no se deja atrapar nunca por el «yo soy»; en el fondo el yo soy es un ladrón que no se deja atrapar nunca por el yo. Quizás porque al estar siempre inscrito el uno en el otro se convierte cada uno en la sombra o el fantasma –el verdadero doble– del otro. Y así se produce el suspense, el Vértigo de esta película –nuestra vida–, un suspense que nunca tiene fin. Y cuando el final llega ya Hitchcock no puede filmarlo.

III. ¿Cuánto cuesta un taxi? ¿Cuánto cuesta un sueño? El insomnio del sueño y las dos madres de Leonardo

1.— Podríamos establecer así un nuevo esquema. Si seguimos tomando el ejemplo discursivo elegido desde el principio, es decir, el caso de Foucault, o sea, la imagen del sujeto como libertad previa y su construcción (kantiana) posterior; y si tomamos, por otra parte, el otro ejemplo discursivo elegido igualmente desde el principio, o sea, la relación Marx/Freud (no libertad sino sólo producción: la libertad se conquista), entonces empezaremos a entendernos en el puente: no hay nada anterior al «paso del puente».

Que la radical historicidad venza a la Libido quiere decir, en efecto, que la atrapa. Sólo indicar esto es tremendo. Pero es que la historicidad radical que atraviesa a lo transhistórico es lo verdaderamente decisivo. La homosexualidad en Grecia no era más libre porque los «yoes» fueran más libres o el contexto estableciera la relación maestro/discípulo, etc. (el cuidado de sí mismo). La homosexualidad en el esclavismo de Grecia en absoluto es «libre», porque la propia estructura del sexo estaba atravesada por la verticalidad de la historia: como acabamos de decir, precisamente porque en el esclavismo «nadie es libre». Quizás la relación «dueño/esclavo» (que lo atraviesa todo) explique la relación de deseo entre maestro/discípulo o entre el cuerpo efébico y el cuerpo del amo. Exactamente igual habría que señalar respecto a la no-existencia de la literatura griega o latina (como ha resaltado el propio Foucault)[10], o bien acerca de la percepción/producción del cuerpo (el tiempo y el espacio) a través de la relación «Señor/siervo» en la discursividad y en las prácticas de deseo del mundo feudal. En suma: la consideración de lo psíquico como lo interior autónomo (lo eterno del alma humana sustantiva) es algo falso: no es el «aparato psíquico» el ser verdadero del hombre (salvo en tanto que mecanismo no sustantivizado), como no lo es el historicismo vacuo de los contextos. El problema crucial se juega siempre entre esas dos estructuras relativamente autónomas, pero siempre fundidas, del ser vivo: el inconsciente libidinal y el inconsciente ideológico, con la diferencia de que éste siempre conforma a aquél, mientras que lo libidinal araña a la ideología. No: el espíritu humano no ha existido siempre, ni la naturaleza humana ha existido siempre. Eso sería sustancializar al psiquismo, eso es lo radicalmente falso. Freud escribió: «Esperemos que el análisis de los

sueños nos conduzca al conocimiento de la herencia arcaica del hombre, y nos permita descubrir en él lo anímicamente innato». Freud buscaba, en efecto, el alma nueva, el alma humana allá en sus orígenes, como Darwin había encontrado el origen biológico del hombre en la evolución de las especies. Como había algo en lo humano que no era animalidad, Freud llega a pensar que su descubrimiento psíquico era algo así como el «eslabón perdido». Buscaba una nueva alma humana sustantiva que, sin embargo, no había existido nunca. Sus temáticas eran sólo inventos burgueses para sustituir al alma cristiana. Eran inventos verticales, radicalmente históricos, pero además eran inventos falsos. Pues aquí el matiz es decisivo: la locomotora o el amor son también inventos burgueses, pero no falsos. Las relaciones burguesas sólo crean las condiciones de posibilidad para el amor entre sujetos (ahora sí) «libres supuestamente», o las condiciones técnicas para la locomotora (como para Wall Street). Pero buscar el «alma humana sustantiva y laica» era como buscar Eldorado: no existía.

Freud se extravió así con la imagen burguesa de la necesidad de encontrar un alma humana sustantiva y nueva (encontró otra cosa: el aparato psíquico); como se enfrentó obviamente a un único campo de experimentación, el de la familia burguesa de la Viena o el París de su tiempo que desde luego (en tanto que aparato psíquico) podía trasladarse a cualquier época, pero que no podía trasladarse a cualquier época en tanto que configuración ideológica. Sólo en este sentido los análisis del aparato psíquico o de la elaboración del sueño deberían servir (cuando sirven) para cualquier sociedad humana y para cualquier individuo humano (siempre que en cada modo de producción se supiera averiguar la matriz ideológica correspondiente, en cuyo interior –y únicamente ahí– el aparato psíquico puede vivir como existencia efectiva). Sólo que Freud se tuvo que enfrentar a la vez con el horizonte médico y social de su época. Y Freud dijo: esto es transhistórico y esto es el paso del puente. O sea una psiquis fuera de la biología (aunque desgajada e impregnada de ella), ajena al yo consciente y en consecuencia algo no somático, y algo fuera de control. Le llamó Inconsciente a ese «algo» ajeno y resultó una verdad tan decisiva como la de Galileo o Darwin. Una humillación del «yo», cierto, pero fijémonos: ¡sólo dentro de la ideología burguesa del «yo»! Y fijémonos, porque esta afirmación, tan continuamente citada, funciona sin embargo a través de un mecanismo perversamente peliagudo, donde se encierran todas las contradicciones de Freud:

A) Por supuesto Freud habla de su propio triunfo contra el cogito o contra el yo-

libre, que por eso se cree consciente como si éste hubiera existido siempre (cuando sabemos que el yo-libre sólo existe desde la burguesía).

B) Pero lo curioso es cómo Freud establece sus marcas históricas: a) Galileo en verdad no ataca al «yo burgués», sino que humilla a la sacralización feudal al decir que la Tierra no es el centro del universo; b) Darwin en realidad no ataca al «yo-libre», sino que humilla a la sacralización feudal al decir que el hombre no proviene de Dios sino del mono.

C) En consecuencia: ¿qué ocurre aquí? Freud cree inscribirse en la Ciencia (Galileo, Darwin) a costa de romper algo, pero equivocándose de enemigo. Freud ataca a su propio inconsciente ideológico del «yo libre», cosa que en absoluto habían hecho ni Galileo ni Darwin, quienes atacaban a la sacralización. Y sin embargo Freud acierta: su enemigo es el yo-libre (que por eso se cree consciente) precisamente porque la burguesía jamás va a admitir no el inconsciente o el sexo, sino la no-libertad previa del yo. El propio inconsciente ideológico/cientifista de Freud actúa contra su inconsciente ideológico/burgués de la libertad. Es asombroso. Claro que la cuestión resulta mucho más compleja cuando nos acercamos al aparato psíquico propiamente dicho. Que Freud ignorara la radical historicidad de cualquier discursividad (por ejemplo: sus análisis de Napoleón) no empece en nada la clave de sus planteamientos: todos somos neuróticos normales. El puente no acaba de pasarse nunca. Algunas de estas cuestiones las he tratado de rastrear (en diversas partes de este libro) leyendo algunas de sus cartas. Diríamos: yo (el analizado o el analizante) escuchando al analista (que por fin habla). Una inversión de papeles inscrita ya en el propio género literario de las cartas (y éste es un problema clave también hablando de «géneros literarios»), y de la «autobiografía imposible» por lo imposible de la libertad de expresión (lo imposible en Freud y Marx), puesto que cualquier expresión está «ya siempre» determinada por los inconscientes que la habitan, al lado de la coerción exterior, esa censura no sólo de dentro sino de «fuera», a través de la cual (y en ambos casos) podemos decir que «la libertad se conquista» (o que la libertad «se construye»).

2.— Por supuesto que para Freud tampoco los sueños son lo inasible interior del ser, su garganta profunda, el cuarto de atrás. Los sueños son sencillamente el insomnio de lo que no quiere mentir, de lo que no puede (o no se atreve) a mentir. En tanto que insomnio que se resiste a la verdad, los sueños trocean la

verdad, la fragmentan, la diseccionan. Son el pago de una deuda con la verdad. Por eso, por ser una deuda que hay que pagar, un insomnio que se resiste a mentir, el sueño es sin duda el «aviso» de un hueco, de un vacío, en absoluto un puzle a reconstruir. El sueño «duerme» al cuerpo, lo hace descansar, no sólo biológicamente sino a través de la vigilia (el Wake de Joyce) de su aparato psíquico. Éste sigue funcionando pero como en una especie de «relax» o de latencia. Se duerme y entonces «se sueña» (también hay «sueños diurnos»). Se sueña para proporcionar descanso, es decir, para descargar a través de los sueños las tensiones irresueltas, el resto diurno. A través de ellos se paga la deuda de «estar vivo» según las formas ideológicas concretas del «estar vivo» (lo que el propio Freud llama «representabilidad» del sueño, su «teatralización»). Pero como esa deuda no se acaba de pagar nunca, aparecen las obsesiones, las pesadillas, etc. No son, pues, los sueños en sí mismos lo que debemos interpretar sino su elaboración: la elaboración del sueño porque en el fondo el sueño nunca está hecho, nunca está realmente realizado. A veces es sádico porque pretende –pero sólo pretende, nunca lo logra– realizar su deseo a través de nuestro dolor; a veces es masoquista porque prolonga indefinidamente el deseo sin realizar el placer de «hacerse». En cualquier caso el sueño nunca está hecho, es un proceso donde las imágenes o las formas que se elaboran siempre están truncadas. La deuda, insisto, no acaba de pagarse nunca: por eso hay sueños obsesivos o agobiantes, que dejan escozor en el pasaje diurno. Son los sueños/delirio. A veces son unos relámpagos que nos sorprenden, una tormenta en medio del campo, y que desaparecen con la nube que la ha provocado. Por eso la clave del análisis, la interpretación de los sueños, no es la recomposición ni la descodificación, decimos, de un puzle previo que el sueño hubiera fragmentado. No es tampoco la traducción de una lengua (la incoherente) a otra (la coherencia del análisis). Es la lectura de dos planos de nuevo «no-paralelos», sino relativamente autónomos pero que convergen, se fusionan en un mismo «puente»: el contenido latente (la deuda que se resiste a decirse como tal) y el contenido manifiesto (la deuda que se resiste a presentarse como algo que se paga). Que Foucault (y en ocasiones Lacan) interpretaran a veces mal la interpretación freudiana de los sueños se debió sobre todo al horizonte mental de su época. En un mundo formalista y lingüisticista (Foucault: el análisis de las Formas ha sido la clave del siglo XX; Lacan: en el principio era el verbo) esos términos de Freud como contenido, ideas, etc., parecían exclusivamente semánticos, con poca atención a la morfología o a la sintaxis del sueño. No ocurre así en absoluto. Es la sintaxis dislocada del sueño lo que Freud analiza siempre y en cada caso: su lógica interna. Para Freud lo importante es que el sueño siempre es real y siempre posee una verdad, una lógica. Desde entonces la

diferencia entre sueño y realidad se disipa. El sueño es una forma de realidad. Desde entonces la diferencia entre literatura y realidad se disipa: la literatura o el arte son unas formas visibles de realidad (aunque, evidentemente, no biológicas). Son otra forma de pagar una deuda. De ahí, sin duda, la importancia que Freud otorga al único sueño infantil narrado por Leonardo, a la hora de interpretar el cuadro Santa Ana con la Virgen y el Niño. En realidad Freud no interpreta el cuadro (aunque crea percibir en los pliegues del traje de la Virgen la figura de un buitre) sino, como se sabe, la biografía de Leonardo (primero solo con su madre pobre; luego reconocido por su padre rico, e incorporado a la familia de éste, con una nueva madre) y el sueño del buitre que, en vez del pezón de la madre, le introduce la cola/falo en la boca. De ahí Freud deduciría la juventud en el cuadro, de la abuela Santa Ana (la abuela, la primera madre) y la sonrisa de ambas mujeres (como en el «androginismo» feliz de la sonrisa de La Gioconda), aludiendo a la felicidad del niño entre las dos madres por fin conseguidas, a la vez que su infelicidad de muchacho (que por eso se hace efébico, buscando otros muchachos desgraciados/agraciados en su propio cuerpo, como él); a la vez que el desgarro entre las dos madres es interpretado por Freud como el desgarro de Leonardo entre la Ciencia y el Arte (cosa que obviamente no existía en el «renacentismo» de Leonardo, pero sí en el «positivismo» de Freud). Lo curioso es, pues, que Freud considere el cuadro como la teatralización de un sueño, su elaboración distorsionante, pero que lo teatralice no a través de las imágenes plausibles de la época de Leonardo sino a través de las imágenes de la época del propio Freud (la división ciencia/arte, por ejemplo, etc.). De cualquier forma no es esto lo único que nos interesa. Lo que nos interesa además es que (pese a lo grotesca que pueda parecer) la interpretación de Freud es válida en un sentido. El deseo «flota» hasta que se configura en el inconsciente ideológico, cobra vida ahí, se configura en esas imágenes (ciencia/arte; cuerpos/sonrisas) y araña ahí (aunque sea en las imágenes «teatrales» del inconsciente ideológico freudiano e incomprensibles en el inconsciente ideológico de Leonardo –ciencia/arte, repito, son inseparables en el Renacimiento, etcétera–).

Y no deja de ser también sintomático que el primer sueño que Freud nos expone en La Interpretación sea en efecto ése: el pago de una deuda a través de la teatralización de las imágenes del pago dinerario de un taxi, de una reunión de burgueses donde las parejas se acarician bajo la mesa, etc. El caso es bien conocido, pero lo fragmento sólo en algunas partes.

En primer lugar, el recuerdo asociado, lo que Freud llama Reunión de invitados o mesa redonda. El sueño en cuestión es el siguiente:

Varias personas comiendo juntas. Reunión de invitados o mesa redonda… La señora E. L. se halla sentada junto a mí, y coloca con toda confianza una de sus manos sobre mi rodilla. Yo alejo su mano de mí, rechazándola. Entonces dice la señora: «¡Ha tenido usted siempre tan bellos ojos!…». En este punto veo vagamente algo como dos ojos dibujados o el contorno de los cristales de unos lentes…[11].

Como el sueño propio le parece a Freud oscuro y falto de sentido, trata de dividirlo en sus elementos básicos. Y nos añade las reflexiones de posibles asociaciones sobre el tema:

Había yo abandonado, en unión de un amigo mío, una poco numerosa reunión. Mi amigo se ofreció a tomar un coche y conducirme en él a mi casa. «Prefiero un taxímetro –dijo–. El verlo funcionar entretiene mientras se va en el coche». Al subir al vehículo y abrir el cochero el aparato, dejando ver la cifra de 60 céntimos, que constituye la suma inicial del precio de la carrera, proseguí yo la broma de mi acompañante diciendo: «Apenas hemos montado y ya le debemos 60 céntimos. Los coches con taxímetro me recuerdan siempre la mesa redonda de los hoteles. Le hacen a uno avaro y egoísta, recordándole de continuo su deuda. A mí me parece que ésta crece demasiado de prisa, y temo que me vaya a faltar dinero para pagar. Igualmente, en la mesa redonda no puedo defenderme de la cómica preocupación de que me sirven poco y debo pensar en sacar el mejor provecho posible a mi dinero»[12].

Más mesa redonda: en una reunión entre gente con la que Freud no quiere estar, su mujer no le hace bastante caso, y sí hace más caso a los extraños. Mientras que en el sueño la señora E. L. sí que le hace caso a él. Así ocurrió, sin embargo, cuando Freud le pidió a Martha que se casara con él, y Martha (como la señora E. L. en el sueño) le acarició la rodilla bajo la mesa. Pero como la señora E. L. es la hija de un hombre al que Freud ha «debido dinero», entonces la frase «ha tenido usted siempre tan bellos ojos» no significa otra cosa que: «Así lo ha tenido usted todo de balde». Y Freud concluye que en su vida la verdad ha sido

lo contrario: «Todo lo que los demás han hecho por mí lo he tenido que pagar con creces…». Por supuesto que Freud, como es bien sabido, desmenuza aún mucho más el sueño, pero bástenos por ahora.

3.— Pues, en efecto: exprimiendo la cuestión podríamos decir que lo radicalmente histórico, lo vertical, es la necesidad de pagar, la conciencia de culpa o de deuda en la forma concreta del «dinero», el único símbolo actual del estar vivo. Lo transhistórico, lo horizontal, es que esta deuda del estar vivo hay que pagarla siempre, y siempre se paga a través del sueño. Los sueños parecen ser, pues, una forma de hablar resistiéndose a la verdad. La conciencia de culpa del estar vivo ha necesitado siempre ser descargada. Incluso en el caso en que la deuda estuviera establecida en otros modelos históricos (donde el «mercado/dinero» no existiese), se la pagaba a través del don, del sacrificio, de la confesión. La conciencia de culpa aparece porque la deuda no se puede pagar. Pero aparece sobre todo cuando no hay un horizonte de sacrificio o de expiación. En líneas generales, con la muerte de Dios –de cualquier Dios– de un modo u otro. Cuando el hombre se enfrenta cara a cara consigo mismo, ¿cuánto cuesta un sueño?[13]. Cuando su espejo es sólo muerte, la deuda hacia la verdad se vuelve insoportable: la culpa se transforma en lo que se resiste a aparecer. Así estalla en el sueño del taxi o de la mesa redonda de Freud, en la forma impagable de la «teatralización» dineraria del capitalismo actual. Esa deuda con la verdad que nunca acaba de pagarse fue, en fin, lo que intentó analizar Freud en su Traumdeutung y a través de la «construcción/descubrimiento» del inconsciente que venimos llamando «libidinal». Como hemos dicho, el horizonte mental de principios del siglo XX se estableció a través de la lucha entre Cultura y Naturaleza (otra forma del inconsciente ideológico)[14]. Freud trató de resolver este dilema a través de un tercer término: ese inconsciente libidinal (entre otras cosas –o sobre todo– para salvarse del determinismo biologicista). El paso del «puente» libidinal se transformaba así en un paso «histórico» del «puente». Sólo que en realidad el problema se complicaba de inmediato. Si los sueños son un lenguaje sin lenguaje (y por supuesto sin escritura), y si son una arquitectura de imágenes: ¿cómo transcribirlos? ¿Cómo podría Freud «escribir» ese secreto clave de toda su argamasa teórica? ¿Cómo transcribir en su escritura ese lenguaje-sin-lenguaje que configuraba a los sueños? Pero esto tendremos que verlo posteriormente.

IV. Arqueología sin Biología (o Kant nos visita por primera vez)

1.— Por lo demás está claro que el humus ideológico en que se forjan las categorías teóricas de Freud nos resulta transparente como el agua. Es el humus que coincide, en la aludida bisagra del XIX-XX, con las dos coyunturas claves (que en realidad son la misma) de la época: o sea el Positivismo y la Fenomenología. Lo que une a ambos horizontes discursivos es evidentemente la idea de La-Ciencia. No hay discurso posible fuera del horizonte del cientifismo, incluso moral o espiritual. Lo que diferencia a ambos ámbitos es exactamente esto: ¿lo científico espiritual es igual a lo científico natural o biológico? Lógicamente a partir de ahí surge la imagen de las dos ciencias: Dilthey, Cassirer, Wölfflin, etc., establecen que las Ciencias del Espíritu funcionan a través de las formas (es decir, de la libertad humana) mientras que las Ciencias de la Naturaleza actuarían a partir de las causas (id est, del «determinismo»)[15]. Indudablemente, todo esto funciona en Freud a través de otros dos núcleos ideológicos claves: la Reglamentación y la Medicalización global de la sociedad y del individuo. La inevitable imagen de una sociedad «científicamente reglamentada» a través de su salud pública y privada, y la necesidad consiguiente de conocer/prever/curar los desarreglos, los desajustes del funcionamiento social o del funcionamiento interior de sus individuos: los «anómalos» o los «locos». De ahí, de toda esta complejísima problemática, surgirá también, como ha mostrado Canguilhem, una cierta imagen de la medicina como arte y, posteriormente, de un arte «específico» separado de la medicina biológica o fisiológica: la Metapsicología (una especie de Meta-Física), que es sin duda el primer esbozo que Freud establece a propósito de lo que luego se llamará el inconsciente no-biológico (Georg Simmel hablará incluso de la vida de los nervios en la gran ciudad: el otro descubrimiento de Baudelaire, Benjamin, etc.). Sólo que el «cientifismo» manda (la mezcla de ambas cuestiones la podemos ver en el llamado Naturalismo literario, desde Zola a Pardo Bazán), vuelvo a insistir, nadie pretende dejar de ser «científico». Aunque todos sean también neokantianos, resulta claro que la «cosa en sí» del kantismo parecía algo tan abstracto, tan abstruso, que se necesitaba obviar, algo que no entraba en los límites impuestos por la influencia de las entonces llamadas «ciencias naturales» y su aparente dominio sobre la naturaleza y el progreso. La abstracta «cosa en sí» tenía que convertirse en algo concreto y se convirtió en el «en sí de la cosa». Cada enunciado correspondería a un hecho, y la acumulación de enunciados/hechos constituiría en la práctica la configuración

de cualquier escritura. Es lo que Freud trata de mostrarnos en La interpretación de los sueños. Y a partir de este núcleo clave entre el Positivismo (determinista causal) y la Fenomenología (espiritualista y formal) es como se entrecruza el análisis de Freud, su aludida «metapsicología», que trataría de alcanzar primero a través de la hipnosis, luego a través de la «imposición de manos» o terapia diurna, y finalmente a través de la terapia nocturna o interpretación de los sueños.

En un tiempo (esa bisagra del XIX-XX) en el que se ha descubierto a los locos como objeto científico (igual que en el XVI-XVII se descubrió a los pobres como objeto social), ¿cómo distinguir entre los lenguajes «normales» (los lapsus de la psicopatología de la vida cotidiana, pero también los «deformados»: la histeria o las neurosis) y los locos realmente «anormales» (id est, los realmente psicóticos o los heridos en el funcionamiento biológico del cerebro)?

Marx y Engels comienzan su Manifiesto hablando de un «Fantasma» (que recorre Europa, etc.). Freud habla continuamente del «Fantasma», o de la «Novela Familiar», y de La peste que (como Drácula) él iba a llevar a los USA. Ese «fantasma» freudiano posee sin embargo unas sombras claramente perceptibles: por ejemplo Drácula (el hijo sombrío del «racionalismo filosófico») o antes Frankenstein (el hijo sombrío del horizonte cientifista). Esas sombras nos proponen una nueva dicotomía: en el mercado capitalista de la ciencia ¿prevalecerá –es el problema arrastrado hasta hoy– la psicoterapia sobre el análisis? O bien: si acaso hay una psicoterapia de la palabra, ¿dónde situar las pastillas, dónde hoy el mapa genético del ADN, dónde el lugar del analista en esta competencia implacable del mercado? ¿El psicoanálisis no sería más que un sustituto de la Religión, o quizás una religión en sí mismo, tanto en negativo como en positivo? ¿Dónde el límite del deseo? ¿Dónde el estatuto de la transferencia?

2.— Hay sólo un último tema que me gustaría añadir. Este tema básico: el inconsciente de Freud no se concibe a través del evolucionismo hegeliano (que en el fondo es un biologicismo: del niño al hombre), sino que Freud construye su descubrimiento a partir de unos límites muy precisos y muy distintos. Quiero decir: a través de otra panorámica teórico/ideológica muy clara. A través de la imagen kantiana de las capas o de los «estratos», una imagen establecida por otro tipo de evolucionismo: el Geológico, la primera visita de Kant. Quiero decir

de nuevo, el Evolucionismo que sin duda alguna es el eje que impera en este horizonte positivista de fin de siglo nos plantea dos perspectivas bien diferenciadas: el evolucionismo que va de la semilla al árbol (o del niño al hombre), que es el más propiamente hegeliano y/o biologicista, luego con Darwin; o bien el evolucionismo de estratos (que también usa Darwin, pero que es decisivo en Freud) que proviene básicamente de Kant. Estratificación, o sea, la superposición de estratos o capas geológicas: el niño está siempre en el hombre, el fantasma no se desvanece nunca, el analista es un Arqueólogo, sólo que de formas vivas aunque no biológicas.

Si no entendemos así la diferencia entre evolucionismo lineal y evolucionismo de estratos, es obvio que no entenderemos nada de la escritura de Freud y de sus increíbles hallazgos y contradicciones. Quizás convendría explicar más esta noción de los estratos geológicos. Pero he preferido dejar ese espacio en blanco para rellenarlo con las líneas que siguen en el resto del libro.

Evidentemente, la relación y la diferencia entre «evolucionismo lineal» y «evolucionismo de estratos» crea los blancos, los espacios que sólo la propia escritura de Freud nos puede delimitar, nos llena de sombras y perplejidades e intentaremos adentrarnos en ese hueco. Sólo anotando una última cuestión al respecto: si sabemos hasta qué punto la literatura miente con la verdad, si sabemos hasta qué punto los enfermos/as de Freud mentían con la verdad (Freud escribe a Fliess: «ya no creo en mis neuróticos»), o si, al contrario, siempre se dice la verdad a través de la mentira, podremos preguntarnos legítimamente: ¿hasta qué punto Freud nos miente a través de la verdad de su escritura, o nos dice la verdad a través de su mentira? Pero no nos adelantemos, puesto que vamos a hablar ahora a través de una primera serie de cartas de Freud, y una carta es siempre algo familiar e íntimo. Familiaridad e intimidad: es decir, los dos términos básicamente «mentirosos» (y «mentidos») que constituyen nuestra vida.

[1] Cfr. Martin Heidegger, Conferencias y artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

[2] Cfr. Los sueños (Über den Traum), Buenos Aires, Biblioteca Nueva/Orbis, 1993, vol. 4 de las Obras completas de Freud, pp. 46-47.

[3] Vid. Sigmund Freud, Psicopatología de la vida cotidiana (Zur Psychopathologie des Alltagslebens), vol. 4 de la ed. cit., pp. 55-206.

[4] Al margen de que el suicidio, al ser una transgresión de la Ley del Herr/Dios o del Herr/Médico, implica sin duda una inscripción en esa Ley: y eso a Freud no le gusta.

[5] Convendría recordar que la frase «elemental, querido Watson» no aparece nunca en las obras de Sherlock Holmes. Aparte de esto, recordar igualmente que Conan Doyle «toma» sin duda este mecanismo de regresión del modelo del pensamiento del caballero Dupin de Poe, tan complejo, en el comienzo de El doble asesinato de la calle Morgue.

[6] Sebastiano Timpanaro atacó desde otra perspectiva el «lapsus» freudiano, a partir de la comparación con los errores que recoge y reconstruye la crítica textual o ecdótica. Cfr. Sebastiano Timpanaro, El lapsus freudiano, Barcelona, Crítica, 1977.

[7] El término complejo lo adopta Freud efectivamente del grupo de Bleuler y Jung, etcétera.

[8] Hay una clara diferencia entre la imagen del puente –que en el fondo permite «pasar»– según Heidegger y el caso del «Pueblo más cercano», el relato de Kafka que analizaron Brecht y Benjamin: para Walter Benjamin (¡como en gran medida para Freud!) siempre se retorna hacia un lugar imposible (el fijado por la Escritura para Benjamin; el tachado por el «fantasma» del presente para Freud); según Brecht, se trataría de que si alguien que sale de su lugar jamás puede llegar al pueblo más cercano eso sólo indica dos cosas: a) que si el tiempo se corta en espacios (como en la vieja fábula de Aquiles y la tortuga) la vida siempre será demasiado breve o inalcanzablemente eterna. Y b) que de cualquier forma el «alguien» que hubiera salido jamás será el mismo «alguien» que llegaría, si llega (también estas dos posiciones serían admisibles para Freud). Vid. al respecto mi texto «Brecht y el poder de la literatura», en el volumen colectivo Brecht, siglo XX, col. De guante blanco, Granada, Comares, 1998, pp. 15-207.

[9] Sintomática porque en realidad el genial «estúpido» que fue Rimbaud supo «ver» perfectamente el inconsciente ideológico que lo configuraba, la clave de la ideología burguesa, esto es, la diferencia entre lo privado (la vida) y lo público

(la Historia). Quizá por eso cuando abandonó la vida privada sucia (el lenguaje poético) se incorporó a la historia sucia: el tráfico de armas y de esclavos, ¡pero en África, o sea, casi al margen de la Historia occidental, la única existente para él y su tiempo!

[10] Cfr. Michel Foucault: «Forman parte de nuestra literatura, no de la suya, por la magnífica razón de que la literatura griega no existe, como tampoco la literatura latina. Dicho de otro modo, si la relación de la obra de Eurípides con nuestro lenguaje es efectivamente literatura, la relación de esa misma obra con el lenguaje griego no era ciertamente literatura». En De lenguaje y literatura, Barcelona, Paidós, 1996, p. 64. Sin tener la menor idea de este texto inédito de Foucault, y desde otro planteamiento completamente distinto, yo ya había planteado la cuestión en mi libro Teoría e historia de la producción ideológica, de 1974 (2.a ed., 1990). Pero, repito, desde una problemática y unas conclusiones que nada tenían que ver con las de Foucault.

[11] Vid. Sigmund Freud, La interpretación de los sueños, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 13.

[12] Ibid., p. 14.

[13] Pues está claro: si el sentido analítico «teórico» se presenta como tal lo hace a partir de dos claves dispositivas básicas: la «elaboración de los sueños» y las «asociaciones libres» de palabras, imágenes, silencios, etc. Ahora bien: lo decisivo es que tanto los sueños como la asociación libre se nos ofrecen bajo una perspectiva inesperada. Precisamente la perspectiva de que la libertad de la «asociación libre» o de la «elaboración del sueño» no existe jamás. Son espacios siempre «sobredeterminados». Y es desde aquí, desde esta no libertad de la supuesta «asociación libre» o del «sueño», de donde, decía, creo que deriva todo el desprecio latente hacia Freud.

[14] Tal como lo he explicado en mi libro Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia, Madrid, Akal, 1994.

[15] Como es sabido, a mitad de siglo, la distinción entre «cultura científica» y «cultura literaria» será algo ya definitivamente establecido a partir del empirismo anglosajón, en concreto a través de C. P. Snow [Las dos culturas y un segundo enfoque, Madrid, Alianza Editorial, 1977] y Reichenbach. El problema radica en que los fenomenólogos (¡y mucho menos Freud!) querían dejar de ser

«científicos del espíritu» allá en los años veinte.

TERCERA PARTE

Lecturas de nuestra vida (III)

En torno al inconsciente libidinal

I. Liminar sobre un último libro: Abriss der Psychoanalyse

Nos introducís en la vida y dejáis que el desdichado llegue a ser deudor.

(Goethe, citado por Freud)

El último libro que Freud dejó escrito acerca del psicoanálisis lo redactó en Londres entre julio y octubre de 1938 y quedó sin terminar. Se titulaba Abriss der Psychoanalyse, y lo considero decisivo. No deja de ser curioso que en alemán Abriss signifique a la vez derribo, compendio o esquema. Freud, como Nietzsche, siempre había escrito a partir de los elementos de derribo o desechos humanos: las ratas de nuestras alcantarillas, o quizás lo que somos.

Es curioso igualmente que Freud diga en este libro final e inconcluso: «Originalmente todo era Ello», mientras que Lacan le responderá años después directamente: «En el principio era el verbo», o sea, el lenguaje.

Todo el problema que planteamos se centra pues aquí. Para Lacan la cuestión no ofrece dudas: el paso de animal a hombre, la constitución del yo, está establecido desde el primer momento a través del lenguaje corporal o del silencio. Para Freud, en cambio, el yo es un desarrollo, un desgajamiento del Ello, que se produce en torno a los cinco años y que, por la influencia incesante del mundo exterior, el niño interioriza como «conciencia moral». Ese «principio de realidad» del mundo exterior que se convierte en «superyó», el sustituto de la norma parental, de las relaciones familiares que lo habían envuelto hasta entonces. El problema es claro: para Lacan el psiquismo (más que el yo) del niño se produce desde el nacer a través del lenguaje; para Freud el psiquismo del niño se produce al principio obtusamente (no hay diferencia entre el ello y el yo) y sólo luego, cuando el yo se desgaja, se puede hablar de un yo autónomo (relativamente, etc.). Lacan intenta borrar los residuos somáticos del Ello freudiano; Freud, por el contrario, parece querer ahora acentuar esos residuos somáticos del psiquismo, esos residuos contra los que tanto había luchado en

etapas anteriores. También es curioso, finalmente, observar hasta qué punto Freud reúne aquí sus dos tópicas anteriores y trata de conciliar todos sus hallazgos. Convertir así al análisis del aparato psíquico en una ciencia tan «dura», tan «ciencia natural» como la Física, etc. Veámoslo por partes:

1. El psiquismo (la vida anímica) tiene por un lado un escenario somático: el cerebro y el sistema nervioso. Por otro lado, están los actos de consciencia. ¿Qué ocurre, qué existe, entre esos niveles o esas instancias?

2. La vida psíquica, añade Freud, supone pues la existencia de un mecanismo o un aparato intermedio entre lo somático y la conciencia. Ese aparato psíquico posee a su vez varias provincias o escenarios. La primera provincia es el Ello, que será siempre la determinante. Es el contenido de todo lo heredado, lo congénitamente dado. Los instintos surgidos de la organización somática encuentran aquí su primera expresión psíquica. Freud identifica ya definitivamente al Ello (al Id) con el Inconsciente propiamente dicho[1].

3. Por influencia de la realidad exterior, decimos, una parte del Ello se segrega, se desgaja: es el Yo. Se tiene que constituir frente a las exigencias del mundo exterior y frente a las exigencias del Ello interior. El yo se mueve entre dos elementos básicos: el placer y el displacer. A veces descansa de esa tensión en el sueño.

4. La larga dependencia infantil de los padres deja un sedimento: el Superyó, que es una especie de interiorización del mundo exterior, una sustitución de los padres. Si el Ello representa lo heredado, el Superyó representa las influencias recibidas de otros valores: familiares, raciales (sic), populares, educativos, sociales. El Ello y el Superyó representan el pasado continuo del yo. Por el contrario el yo se constituye como las vivencias de lo actual y accidental.

5. El Ello es el poder de los instintos de satisfacción. Dos básicamente: Eros o Libido e Instinto de destrucción o de muerte. El superyó rechaza la agresión hacia el exterior y la convierte en autodestructiva. El yo funciona a través de una «libido narcisista» y una «libido objetual», etc. Éste es el constituyente interno del aparato psíquico. Sus «cualidades» son otros tres niveles: en realidad todo lo que no es consciente es inconsciente, pero hay también un elemento intermedio: el preconsciente. Los desplazamientos entre las diversas fuerzas y cualidades

psíquicas constituyen el yo y su sedimentación esencial: lo reprimido, las huellas de censura o crítica, que va esparciendo por un lado y otro. En realidad el yo es la criba en un cedazo, sólo que en esa criba nada queda nunca fuera ni definitivamente atrás.

6. Todos los planteamientos se juegan en la cuestión sexual erótica. El complejo de Edipo (con las diferencias entre niño y niña: el miedo a la castración), las diversas fases (oral, anal, fálica), que no tienen por qué ser sucesivas, del niño hasta los cinco años. Luego viene un periodo de latencia sexual hasta la pubertad. La «realidad del Edipo» es la clave de todo: de ahí provendrán los desajustes, la anormalidad, las neurosis. Incluso en lo normal hay siempre rasgos neuróticos: por ejemplo, como acabamos de ver, en los lapsus, en los actos fallidos, en la psicopatología de la vida cotidiana en general y en la elaboración de los sueños en particular. Son muestras de que el «yo» sale siempre lisiado, se constituye como débil, arrastra siempre consigo las huellas larvadas de las lesiones que ahora reviven de otra manera (el fantasma). La tarea de la cura analítica consistiría así en reforzar ese yo a través de la transferencia entre el analista y el analizante, etc. Ahora bien: la cura ¿es terminada o interminable?, ¿qué significa curar, si el origen de todas las neurosis radicaría en el retraso de la función «yoica» –la construcción del yo– frente a la evolución de la función libidinal, incluido el instinto de muerte por deseo de retorno a lo inorgánico o por la mala conciencia infligida por el superyó, el deseo de seguir sufriendo?

7. El problema consiste, pues, en la constatación (construcción teórica) del yo lisiado que todos somos. He aquí, en extremo sumario, el esbozo psíquico con que Freud esquematizó toda su problemática teórica al final de su vida. Un esquema, por supuesto, que yo he deshuesado hasta casi transformarlo en su radiografía (una imagen, por cierto, que le hubiera encantado a Freud: le encantaban los Rayos X). Pero es que, vuelvo a insistir, este texto no pretende ser un libro de (o sobre) psicoanálisis, y mucho menos sobre Freud, sino tan sólo un trabajo que sirva para elucidar las relaciones entre inconsciente ideológico e inconsciente libidinal. Y, en este sentido, lo que nos interesa es únicamente la «función yoica», se produzca su psiquismo desde el principio (con el lenguaje) o se produzca a raíz de su desgajamiento del Ello y la construcción del superyó. Eso por el momento no nos importa demasiado. Lo que nos importa es señalar que –en cualquiera de los dos casos– el inconsciente ideológico «atrapa» al libidinal –y viceversa–. Una vez más la pregunta básica: ¿quién atrapa a quién? O, de otro modo, ¿cómo atrapar a un ladrón?

II. Freud o el Wilhelm Meister que no sabía qué aprender (El Quijote, El coloquio de los perros y Flaubert)

1.— Como se sabe, generalmente la obra de Goethe Wilhelm Meister es considerada, de forma habitual, como el modelo paradigmático de lo que luego se convendría en llamar Bildungsroman o «novela de aprendizaje». Un término inscrito en el título mismo de la novela[2]. El aprendizaje de la vida por el niño/adolescente era algo ya establecido en la Picaresca y en las novelas inglesas o francesas del XVIII. Lo importante de Meister radica en el hecho de que ahora hay una nueva imagen del aprender: no se aprende la vida «a golpes» (como en el XVI), sino que se aprende según la Norma ideológica de la vida burguesa ya establecida. Sólo algo imprevisto desarregla el arreglo: el amor y el miedo al futuro. Esto provoca el desconcierto de Wilhelm según ocurre con el primer Freud. Claro que además hay otra cosa: el Freud que no sabe cuál es aún su camino, pero que no se va a equivocar demasiado. Con una premisa básica a partir de aquí: si estamos rastreando (o vamos a rastrear) cómo un determinado –y «objetivo»– inconsciente ideológico va constituyendo la «personalidad» de Freud desde su juventud «cientifista», ¿por qué vamos a suponer que ese inconsciente pequeñoburgués va a desaparecer después, como por ensalmo, en su posterior trayectoria «teórica» de madurez? Claro que ese inconsciente ideológico no sólo es familiarista sino positivista, etc., pero de cualquier modo un inconsciente ideológico ya subjetivizado plenamente, que explicaría muchos de sus titubeos y de sus andanzas personales y científicas, que no se separan nunca de él (excepto en los casos en que logra romperlo). De cualquier modo volvamos a nuestra pregunta inicial: en estos momentos, el «joven» Freud ¿qué pretende?, ¿qué va a buscar? Evidentemente, no hay más que una respuesta: siempre el cuerpo vivo, sólo que aún sin «alma». De ahí su dedicación primera a la zoología, a la fisiología (el gran invento médico del XIX), al sistema nervioso de los animales y luego del hombre. Retrasará lo que pueda su graduación en Medicina porque no le gusta la enfermedad sino que sólo le interesan los secretos últimos de la vida. Si nos fijamos, va a ir trabajando desde esa atmósfera de época que son los citados estratos darwinista/kantianos: desde la anguila al hombre. Luego vendrá la necesidad de convertirse en «fundador» de una familia, tras un enamoramiento tumultuoso, y la necesidad de fundar la otra

«familia», la continuamente escindida, la escuela analítica. Pero por ahora a nuestro Wilhelm Meister sólo le espera la vida tras aprobar el examen con que se le abren las puertas para que pueda tropezarse de cara con la vida. Luego intentará arrancarle su secreto, como decimos, pero por ahora sólo se trata de su vida. ¿Qué hacer? Como se trata de su vida podríamos empezar a través del epistolario[3], quizás comenzando el 16-6-1873, con una carta (p. 9-12) a Emil Fluss, en la que Freud (nacido en 1856) cuenta al amigo la finalización de su bachillerato, el examen escrito y oral que se denominaba la Matura. Freud entra en la madurez con un mal chiste que él mismo recuerda agriamente: «La Matura ha muerto, viva la Matura»[4]. Sería fácil decir que este joven Freud ya nos está describiendo ese paso psíquico de la juventud a la madurez (tal como la administración establece ese paso) a través del chiste y del doble sentido del lenguaje. Esto es, que la madurez del Freud posterior ya estaría inscrita en esta madurez concedida por el Estado. Y más si tenemos en cuenta que Freud nos describe con extrema puntillosidad el examen de latín, el de matemáticas, el de alemán, para añadir que el de griego consistió en una traducción de 33 versos del ¡Œdipus Rex!, que «me salió mejor y obtuve el único notable». E incluso más: ese pasaje del Edipo «lo había leído anteriormente por mi cuenta y no lo oculté». No menos llamativo resulta el hecho de que, al considerársele que posee un buen estilo de escritura alemana, le recomiende irónicamente a Fluss que guarde las cartas y las encuaderne, «pues nunca se sabe lo que puede pasar». Lo que ocurre es que, ironías aparte, Freud hace eso altruistamente y «sin ánimo de lucro»[5]. Sin duda, como decimos, ya está obsesionado por el dinero y lo estará siempre[6].

También por la soledad. La visita a la Exposición Internacional de Viena no le causa más impresión que la de sentirse «deliciosamente solo» entre la multitud. Si a Fluss le preocupa separarse de sus padres y de su aldea para iniciar su futuro, Freud se lo reprocha por tener una imagen del viaje (o sea, del desgarro familiar) propia de un «prosaico judío». Los autores de formación «germano-cristiana», dice Freud, han escrito sus mejores obras en torno al viaje. Freud sí está preocupado en cambio por su propio futuro. Para añadir enseguida: lo que importa no es el temor a resultar un mediocre, o peor, lo que importa no es el temor como tal, sino algo mucho más complejo: «¿Qué importa que temamos algo o no? ¿Acaso no es más importante la cuestión de que si lo que tememos existe?». Confieso que esta frase siempre me ha parecido erizante. Todo lo que luego se llamará la teoría del «fantasma» está acaso ya fermentándose aquí. Aunque por supuesto luego Freud se olvide de estos primeros trazos y sólo después le vuelvan a aflorar de otra manera. Pero es que la frase que sigue

también resulta asombrosa leída desde hoy. Añade Freud: «No quiero sugerir con esto que si uno se encuentra en un momento de duda tenga que analizar sin piedad sus propios sentimientos…». Pues, en efecto, esto es obviamente lo que sin embargo va a hacer Freud el resto de su vida, cuando llegue a ser Freud: analizarse y analizar sin piedad (no otra cosa es el «freudismo»). Y no menos eriza la frase siguiente. Dice Freud: «Mas si lo hace así (es decir, si se analiza sin piedad, y el paréntesis es mío: JCR) se percatará de la escasa certeza que posee en cuanto al propio yo» (el Ich lo subraya Freud). Y aún más: no hay en este mundo «cimientos firmes para el autoconocimiento». Repito que leídos desde hoy estos párrafos resultan inquietantes, como cualquiera puede apreciar a la primera ojeada. Sólo que no nos debemos precipitar. El autodesconocimiento del yo, su falta de cimientos y de certeza, la necesidad implícita del análisis despiadado de los propios sentimientos, constituyen sin duda el núcleo duro de todo el psicoanálisis posterior, pero también son términos que se pueden leer sólo como el testimonio de un adolescente indeciso que de pronto se está viendo obligado a convertirse en «hombre». Y que lógicamente duda y tiene miedo. El mundo o la vida son demasiado fuertes ante el yo incierto que los observa: ¿cómo sumergirse en esas aguas sucias? Lo que llama la atención, no obstante, no es tanto el significado aparentemente literal de esas frases, sino la pasmosa lucidez que subyace en ellas. La no-certeza sobre el yo y la imagen del «análisis despiadado» son propuestas demasiado graves como para que no nos subyuguen. Sólo para los hijos de los trabajadores la niñez no existe en esta época[7], y en cambio sí existe para los hijos de la burguesía o de la pequeña burguesía esta correlación triádica: niñez-adolescencia-madurez, etc. Así, Freud no sólo se nos presenta como ya perfectamente consciente de esa serie de eslabones (quizás por eso se vea luego obligado a retroceder hasta la imagen del niño, el eslabón primero)[8], sino de las consecuencias psíquicas inevitables que cada uno de esos «pasos» representa. Incluso cinco años después, en una carta a Wilhelm Konöpemacher (Viena, 6-8-1878)[9], Freud nos hablará de que dos de sus trabajos de zoología (el cuarto y el quinto) pugnan aún por aflorar, por salir a la luz, en su «mente presciente». Esta carta también es fabulosa porque volvemos a detectar los mismos síntomas que en la anterior. En primer lugar la obsesión por el dinero. Konöpemacher le había prestado dinero y Freud no ha podido devolvérselo hasta ahora. Otra imagen analítica clave comienza quizás a surgir aquí: la imagen de la deuda. Freud tenía prisa por pagar la deuda. Konöpemacher se reía de esas prisas, Freud se toma en serio la deuda: «El cochino dinero se desliza por entre mis dedos a tan alucinante velocidad». Cuando Freud devuelve el dinero: «me quito de encima el consabido peso». El peso de la deuda (aunque ahora se trate sólo de una deuda literal) comienza a obsesionar a Freud. Tanto

que no se conforma con pagarla literalmente, sino que necesita añadir algo más al pago: enviarle al amigo los dos primeros artículos que ha publicado. E incluso compartir con él sus dudas: trabajando en un nuevo laboratorio, no sabe aún si dedicarse a la medicina o a la zoología. Y para eso añade de nuevo un conocido chiste tomado de Lichtenberg, el más famoso y triste humorista alemán de la época[10]. No sabe, indica el propio Freud, si dedicarse a «desollar animales o torturar seres humanos». Sería fácil también para nosotros, y de nuevo leyendo desde hoy esta frase espeluznante, deducir que Freud decidió acabar con las dudas unificando ambos términos: nos desolló como animales y nos torturó como a seres humanos precisamente para que reconociéramos que éramos a la vez animales y seres humanos, y dejáramos de torturarnos por esa realidad. En 1882 (el 19 de junio, también en Viena) está fechada la tercera carta que me parece decisiva en este rastreo que estoy haciendo, pues en esa carta surge otra imagen que va a resultar clave en la constitución posterior del psicoanálisis: la noción de pérdida, ese abismo infranqueable, esa frontera imposible, que luego irá tomando miles de contornos (desde la castración a la muerte) sólo que aquí, lógicamente, está apenas esbozada y además de manera dulce, puesto que se trata de una carta de amor a Martha Bernays[11], aún su eterna novia que se convertirá luego en su eterna mujer para toda la vida. Freud escribe «en romántico», pero –como bajo toda la «Romantik»– la misoginia larvada aflora por doquier: «mi preciosa y amada niña». Freud jamás abandonará ya esa imagen de la «mujer-niña» (que luego se convertirá en la «mujer-madre», la madre-de-mis-hijos, es decir, el no-sexo, quizás el negativo del inconsciente). Sólo que Freud comienza a ser literalmente «despiadado» con el análisis de sus sentimientos: «Sabía que hasta que te fueras». Sólo en la ausencia se percibe realmente la pérdida, aunque ya se tenga previsto el dolor: «Sabía que hasta que te fueras no alcanzaría a darme cuenta cabal de toda mi felicidad pasada y también, ¡ay!, de mi pérdida actual». Pero, como sigue escribiendo en romántico, a Freud se le escapan otros dos elementos claves del análisis posterior. Por una parte, la imagen del doble[12], es decir, del retrato que guarda de Martha: ese «fantasma» le indica que la presencia ha sido real, y –mucho ojo– no una fantasía onírica. Es obvio hasta qué punto los románticos creían en el sueño (lo confirmará el propio Freud en su Traumdeutung), pero sobre todo referido al «sueño de amor», a la mujer ideal, lo que Freud transformará luego en el «deseo latente», en el «flotar del deseo», por decirlo en términos lacanianos. No ha sido un sueño, lo nuestro fue real, me lo confirma tu retrato, etc. Pero Freud es también un positivista sin mácula (¿cómo podría ser científico si no, dentro de la norma establecida?). Y añade: «Imaginaría que todo había sido un mero sueño encantador y temería despertar. Sin embargo, mis amigos me confirman que es

verdad […] Debe de ser cierto». Por mucha retórica romanticista que aquí se trasluzca (ese temor al «despertar», que sin embargo luego se volverá también «despiadado» en el análisis), tiene otro trasluz positivista obvio. La verdad se confirma sólo si los «otros» la confirman: «me lo confirman mis amigos». La dulce niña que no se atrevía a cortejar (como se sabe, Freud comenzó su noviazgo con Martha en 1882 y se casaron en 1886, gracias a la dote que unos familiares de Martha le otorgaron) ahora, añade Freud (sin poder impedir sin embargo el sentido mercantilista en el que se alberga la atmósfera del amor romántico, esto es, la propiedad privada), esa dulce niña «es mía, mía», y además es «ilusionante» porque «me prestó nuevas esperanzas y energías para trabajar cuando más lo necesitaba». Habla Freud del sillón marrón donde los sorprendieron, de cuando no haya transición entre el día y la noche, entre la presencia y la pérdida, y en consecuencia, de nuevo, de la fotografía de Martha, pero también de su propia escritura y su doble en la imagen de la foto: «Sólo soy un símbolo, una sombra impresa en el papel». La sombra de la escritura o de la metáfora de la imagen que transporta se va a fijar mucho más posteriormente. Por ahora es apenas un signo de la expresividad romántica en que pretende inscribirse el «relato de amor» de Freud.

2.— Y es así como recuerda a algunos amantes que llevaban el retrato de su amada guardado en una cajita y, cómo no, recuerda por tanto Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister, el héroe al que Freud, consciente o inconscientemente, parece estar imitando durante toda esta época: «Por primera vez en muchos años saqué el libro [el Wilhelm Meister] del estante y hallé en él la confirmación de mis sospechas […] tras todos los rasgos de la trama parecía esconderse una referencia a nosotros». Freud no es sólo un lector romántico y positivista, es también un lector «sospechoso». Y esta categoría, la imagen de la sospecha, va a ser de nuevo, y como es bien sabido, una noción clave del futuro contorno del análisis. «¡Qué hechiceras sois las mujeres!» no es sólo una frase huera, es algo que él ha creído leer no en la trama de la novela de Goethe sino –fijémonos– «tras todos los rasgos de la trama». Y hay más: como es un «exclusivista cuando me enamoro» quisiera poseer entera a Martha. No le basta con la fotografía actual: querría tener también aquellas fotos de la «niñez» de la niña que le enseñó la madre de Martha. No es Lewis Carroll, por supuesto. Es quizás que está empezando a «sospechar» que en la niñez existe un misterio, que sólo poseyendo el misterio de las fotos de la niñez se puede poseer el «símbolo» de la fotografía actual. Ese misterio «que tienes en las fotografías de tu niñez»,

etc. Si la carta a Fluss está fechada en Viena «por la noche», la nueva carta a Martha está fechada el 27-6-1882 «por la mañana en el laboratorio». Es de nuevo un síntoma básico por lo que nos sirve de índice de hasta qué punto se aburre Freud en su trabajo, de hasta qué punto le aburre la química. Y también, de nuevo, un pequeño desliz dinerario: ahorra pero no tiene dinero y por eso aprovecha el papel del laboratorio para escribirle a ella, y «he robado la pluma de la mesa del catedrático». Robar ideas (como en el «plagio» del que luego lo acusará Fliess) va a ser siempre otra obsesión rechazada en Freud, sobre todo cuando se las «roban» a él. Hace frío y niebla, y llueve de día, pero por la noche no puede trabajar. Quisiera pedir más epítetos afectivos para escribirle a Martha (ahora ya la llama Marty) y ni siquiera puede leer novelas porque está viviendo un cuento de hadas donde se encuentran dos damas: la Ciencia y Martha[13]. Como la altiva Ciencia lo desprecia no tiene más remedio que ofrecer sus favores a Martha, «la otra altruista y graciosa dama». El viernes (14-7-1882) termina la carta a Martha con un lenguaje mercantil ya inconfundible para nosotros: «Una vez más un beso a crédito, ángel mío […] Después el pago será al contado». Y en otra carta escrita desde Tetschen, a las ocho de la mañana del domingo (16-7-1882), le señala a Martha que «cuesta un cuarto de siglo conseguir un café y dan poco azúcar con él […] Sin embargo el bizcocho está bueno. He pedido dos trozos, pues soy un manirroto».

Es más bella la historia del anillo de su noviazgo, que en cierto modo está tomada del Nathan el Sabio de Lessing, que Freud mezcla con la realidad de la sortija familiar que Martha le ha regalado, y el papel de cartas que él le compra y que enlaza con sus dos grafías básicas: M (Martha) y S (Sigmund)[14]. Una historia esta de la sortija que se prolongará durante mucho tiempo. Por supuesto que toda la correspondencia con Martha es apasionante. Pero quizás esta carta del anillo, que se desdobla en la del papel con las iniciales entrelazadas, lo sea más porque nos indica la relación extrañísima de Freud con el judaísmo. Y esa relación Freud no nos la relata en primera persona (es decir, no se la relata a Martha), sino a través de lo que podríamos llamar su relación con un intermediario, un viejo judío –que es el impresor al que le ha encargado el papel con las iniciales–, y a través del cual Freud nos cuenta la historia del judaísmo: la historia del «sábado judío», del templo de Salomón, de la comunidad judía en el mundo de la lengua alemana… Todo eso nos lo cuenta Freud con el mismo estilo «distanciado» con que luego nos narrará las famosas historias de sus casos. Hasta nos señala que el viejo está mal afeitado porque el día anterior –el sábado– no le estaba permitido arreglarse la barba. Hoy es domingo y mientras pasean y hablan (por cierto otra vez también de dinero, a propósito del Deutsche Bank de

Hamburgo, algo que a Freud le desespera porque no entiende nada del dinero invisible, del sistema financiero bancario donde el dinero no se ve, y lo que «no se ve» será otra clave del análisis) Freud analiza/interpreta su propio diálogo con el viejo. En realidad Freud ya hace de «mudo», es el que escucha, interpolando sus silencios como paréntesis explicativos: «eso ya me lo sabía», nos dice. Hasta que lógicamente desemboca en la propia cuestión subjetiva. En realidad, en este diálogo con el viejo judío, lo que Freud está investigando es su primera «novela familiar», la historia de los antepasados de Martha, los Bernays. Un abuelo de Martha había sido jefe de la comunidad judía en Hamburgo, pero no era de Hamburgo. Según aquel viejo, la familia de Martha había llegado de Würzburg, la ciudad en la que Napoleón –«supuestamente»– le había costeado los estudios al abuelo de Martha. Y anota Freud entre paréntesis: «¡Oh, qué facilidad posee la Humanidad para inventar mitos!». Sin embargo, la interpretación que hace Freud de la interpretación que el viejo hace a su vez de la mitología judaica es fascinante: todos esos mitos sólo indican una cosa. El judío está hecho para «el placer» (incluso desde el alimento: de este árbol comerás y de éste no) mientras que los mitos cristianos se basan en el sufrimiento, y no saben apreciar el placer y la alegría de las pequeñas cosas. Y no deja de nuevo de aparecérsenos el síntoma: hasta Más allá del principio del placer, o sea, en los años veinte de nuestro siglo, Freud considerará siempre a la relación placer/displacer como los ejes históricos de todo el funcionamiento psíquico, simbolizados quizás en las imágenes del hambre y del sexo como elementos claves de la reproducción de la vida, en la especie humana y en el cuerpo humano. Nos añadirá incluso que no es lo mismo tener hambre o sed que saciar la sed por un momento bebiendo. El aparato psíquico se mantiene a través de sus realizaciones momentáneas. Esto está presente en esa carta a Martha en que le promete «felicidad eterna», etcétera[15]. Que el Freud de las décadas de 1910 y 1920 considere luego a las religiones como el porvenir tachado de una ilusión, no debe extrañarnos: lo siniestro indica ya que hay algo más allá del principio del placer, que la pulsión de muerte puede más. Pero es que Freud ha cambiado de perspectiva: el secreto de la vida no está en la vida misma, donde él lo había buscado hasta entonces, sino en la tendencia al reposo, a lo inorgánico, esa extraña tensión de la pulsión de muerte. Pero por ahora nos estamos despidiendo de la «novia/Martha»; y aunque Freud no crea en el tradicional judaísmo, le asegura a ella que en su hogar futuro siempre habrá un algo de ese placer o esa alegría que el viejo judío le ha sugerido, no el «sufrimiento» (el displacer) cristiano. En otra carta le vuelve a mencionar el anillo («¿has conseguido quitarte ya la costumbre de darle vueltas al anillo en el dedo a cada momento?»)[16], y le recuerda que el mundo es prosaico y que ya no existen las alfombras mágicas ni los cuentos de hadas.

Así que una cosa es la prosa y otra la poesía: Freud está hundido, pues no encuentra salida. El 18-8-1882, vuelve a escribir desde Viena a Martha, por la noche: se siente un hombre pobre y un pobre hombre. Sólo ella le salva, aunque a los demás «les parezco insignificante». Más aún: «Sin ti, me hundiría en una apatía sin fondo, pues carecería de todo deseo de vivir». Por eso la necesita no sólo como amante, sino como un amigo, como un igual (25-9-1882). Lee El Quijote (con las ilustraciones de Doré), lo que le consuela y le provoca risa. Pero nuevo síntoma: hay pasajes demasiado escabrosos como para que los lea su querida Marty. Lo más curioso es, con todo, que ha sido la propia Martha quien le ha escrito señalándole que El Quijote no es lectura adecuada para muchachas, y Freud asiente: «los muchos pasajes crudos y hasta repugnantes que contiene» (p. 51). El 23-8-1883 Freud vuelve a recordar a Martha el panorama sombrío que se le ofrece en el Hospital pero también nos da noticias de su relación con Breuer, la que va a resultar definitiva en la búsqueda del secreto, en el paso del «cuerpo que vive» al descubrimiento del «alma del cuerpo». Le promete a Martha enviarle una parte de su sueldo para que compre papel para escribirle cartas y vuelve a hablarle del Quijote:

¿Así que se te acabó el papel de cartas, Marty? En septiembre te mandaré una pequeña parte de mi sueldo para que lo emplees en comprar más pliegos de la misma clase. No, no; es mejor que lo gastes en algo para ti misma, pues hace mucho tiempo que estás sin blanca, y actualmente no puedo mandarte más que unos cuantos marcos. En cualquier caso, me es imposible cambiarlos hoy, de hecho, no podré hacerlo hasta el sábado, ya que mañana estoy de guardia. […]

Acabo de pasar dos horas leyendo Don Quijote, que me ha hecho gozar muy de veras. El relato de la sórdida curiosidad de Cardenio y Dorotea, cuyo sino está entremezclado con las aventuras del caballero, y la historia del prisionero, que contiene un trozo de la biografía del propio Cervantes, están escritas con una gran delicadeza, colorido e inteligencia. Además, encuentro tan atrayente todo el grupo del mesón, que no recuerdo haber leído jamás nada tan bueno y que al mismo tiempo evite caer en la exageración desmesurada. Todas las parejas felices, las damas que pronto se quieren como hermanas y reciben afectuosamente a la pobre muchacha mora, el caballero atado a la ventana para impedir la entrada a los pérfidos gigantes…, nada de esto es muy profundo, pero está imbuido del encanto más sereno que sea dado hallar. Aquí se arroja la luz más adecuada sobre Don Quijote, pues se prescinde para ridiculizarlo de medios

tan crudos como las palizas y los malos tratos físicos, acudiendo meramente a la superioridad de las personas situadas en el panorama de la existencia real. Al mismo tiempo, a medida que se desarrolla la trama, resalta lo trágico del personaje por su impotencia. Sancho es maravilloso por sus pícaros móviles y por el modo en que pasa del mundo del ensueño a la realidad. Las ilustraciones de Doré son soberbias sólo cuando el artista enfoca el tema desde el ángulo de la fantasía. Así sucede cuando, tomando unas cuantas palabras pronunciadas por la mujer del mesonero, muestra cómo un estrafalario e insignificante caballero ha cortado por la mitad a seis gigantes de un solo tajo de su espada y se ve a las mitades inferiores de sus cuerpos aún en pie, mientras las superiores ruedan por el polvo. Este dibujo posee realmente una cualidad de maravilloso absurdo y constituye una espléndida cooperación al empeño de desbaratar todas las tonterías románticas surgidas al amparo de la errante caballería. También son muy buenas sus escenas orientales, captando todos los matices de la arquitectura grandiosa y exótica. Igualmente acierta al resaltar lo agreste de la Naturaleza en las sombrías montañas. También obtiene buenos resultados siempre que el texto se presta a la caricatura, como, por ejemplo, cuando los fantasmas hechizan al caballero y lo encierran en una jaula. Le hace a uno morirse de risa. Mas en las escenas que presentan la auténtica semblanza del caballero se nota la ausencia de esta sutil ironía. Aquí se exagera la caricatura, y las ilustraciones no siguen fielmente al texto. Sin embargo, me imagino cuán maravillosos serán sus dibujos para Orlando furioso, obra que parece estar hecha a la medida de Doré, y también el campo que le abrirían algunos pasajes de la Biblia, especialmente las escenas heroicas y legendarias[17].

Evidentemente, el análisis de la última parte del primer Quijote que aquí nos presenta Freud es sin duda la de un magnífico lector. Sabe interpretar perfectamente las llamadas narraciones «interpoladas» en el texto cervantino viéndolas precisamente como «no interpoladas», sino como parte de la trama del conjunto, y señala una serie de puntos álgidos, verdaderamente «sintomales» en el texto: la impotencia del héroe lo convierte en trágico, y los lugares básicos son la naturaleza de Sierra Morena y el propio mesón, donde todo se concentra y se resuelve. En cambio hay discordancias entre el texto y las ilustraciones: Doré es bueno para la «fantasía» (los cuerpos cortados, los supuestos fantasmas, la atmósfera oriental), pero en cambio es malo cuando trata de caricaturizar al héroe: no se corresponde con el texto. El héroe/trágico no puede ser en efecto la caricatura visible que una cierta tradición pretende ver en él. Don Quijote es

mucho más literal. A Doré le vendrían bien escenarios realmente fantásticos como los del Orlando o la Biblia, etc. Diríamos que Freud lee muy bien el «envés de la trama» de Don Quijote: la tragedia de la impotencia de una vida que no se puede realizar. Pero lee más: esa visión de las discrepancias, los desajustes entre la escritura y sus ilustraciones icónicas, no está muy lejos de los desajustes que luego va a percibir en la elaboración del trabajo del sueño, la no correspondencia entre sentido latente y manifiesto, etc. No estoy diciendo que Freud sea ya Freud, digo sólo que en la escritura de estas cartas aparecen ya nociones que se volverán irreversibles: la relación placer/displacer, el sentido del judaísmo, los desajustes interiores al «libro» de los sueños y su lenguaje «pseudopictografiado», etcétera.

3.— Bien: hasta aquí hemos sido benévolos con Freud. Son más de novecientas las cartas que Freud y Martha se intercambiaron desde que, una vez iniciada la relación de «novios», ella se traslada con su madre y su hermana a Wandsbek. Durante varios años se escriben una carta diaria y a veces dos o tres. Freud se desespera cuando no recibe cartas, pero Martha se desespera porque a veces las cartas de Freud son desesperantes. Hay dos problemas básicos, como es obvio: por un lado la pobreza y el porvenir oscurísimo de Freud; por otro lado, como decíamos, la necesidad imperiosa para Freud de fundar una familia. Quizás haya necesidad de matizar esto: la primera cuestión que se nos muestra en las cartas de Freud son sus «celos» y el dolor de la «ausencia». Luego su odio a la madre de Martha (que se la ha llevado fuera, que la ha apartado de él) y al hermano de Martha, Eli, que curiosamente se ha casado con una hermana de Freud y que se dedica a la especulación financiera en Nueva York. Incluso el mayor problema entre Martha y Freud surgirá desde esa línea inesperada: Martha le hace un préstamo a su hermano para que resuelva una cuestión inversora, y Freud se indigna porque ese dinero prestado era de la dote de ella, de la que correspondía a su ajuar, y no se fía de Eli, ese dinero no lo volverán a ver, será de nuevo una deuda sin pagar, una pérdida que hiere en «lo propio», etc. Es una historia tristísima pero la verdad es que Freud se lo estaba pasando mal. Como todo el mundo conoce la historia la resumiré en líneas brevísimas. Primero: señalábamos que Freud no quería ser médico y que por eso tarda tanto en graduarse: le interesaba sólo la vida del cuerpo. Segundo: Freud trabaja por ello en el Instituto de Zoología de Brücke, quien le ayudará siempre y al que considerará siempre su primer maestro. De ahí nacen sus primeros artículos publicados. Sus problemas aumentan cuando, una vez licenciado como médico,

da vueltas y vueltas por el Hospital de Viena o por diversas clínicas privadas, y todo es un callejón incomprensible: sencillamente no quiere/no sabe ser médico. Quiere ser un filósofo (por eso ha asistido a los cursos de Franz Brentano), pero un filósofo «científico», capaz de descubrir el secreto de la vida del cuerpo, esa obsesión continua. La pobreza y la imposibilidad de un «porvenir», en lo que él llama el «favoritismo del mundo académico» de Viena, le aterrorizan. También la miseria y la suciedad, el hambre y la angustia del sistema sanitario vienés, esas salas de hospital llenas de miseria, polvo, suciedad. Claro que todas las grandes figuras médicas con las que trabaja lo recomiendan y le ayudan, pero el futuro es tremendamente oscuro: sencillamente no existe. El problema de lo que Freud considera su primer gran descubrimiento[18] (como se sabe: la importancia del uso de la cocaína como valor de vida, que luego tratará de experimentar arriesgadamente como anestésico en oftalmología, algo que en el mismo 1884 descubrirá Koller por su cuenta) se convierte en algo contraproducente contra él: se le acusa de provocar la adicción a la coca, incluso la muerte de un amigo en su intento de remediar la adicción a la morfina… y debemos volver así a la estructura de su «novela familiar». Desde luego tampoco le van las cosas muy bien cuando decide establecerse como médico por su cuenta para poder casarse. Le cuesta encontrar casa y clientes, a pesar de los que le envían sus amigos (¡incluso le envían al embajador de Portugal!). Tampoco le gusta el judaísmo para su boda. Odia los ceremoniales, pero también lo que cuestan. Su suegra es más sensata: ahora por fin se ha reconciliado con ella. Ni siquiera le importa que ella le diga que no se comporte como un niño que patalea porque no consigue lo que quiere (resulta divertido que sea la «suegra» la primera que analice a Freud en este sentido, como él luego analizará a los niños y en especial al «niño» que siempre llevamos dentro: una pataleta). Le ayudan tías y tíos de Martha, que resuelven el problema de la compra de muebles para la casa. Y tampoco deja de inquietarnos esta temprana fijación de Freud por los objetos. No se trata sólo de que «la casada casa quiere», sino de que el «casado futuro analista» se nos presenta como puntilloso al detalle en esa fijación objetual (los muebles, los colores, los espacios, etc.). ¿Desplazamiento fetichista o narcisismo objetual? La boda se celebra en casa de la madre de Martha, según el rito judío lógicamente, pero en día de trabajo, para que sólo asistan unos cuantos familiares. La pareja se carga enseguida de hijos[19]. Y Freud los quiere: a una de ellas la salva de la difteria con la curiosa anécdota de «la fresa». La niña quiere fresas. Sólo en un establecimiento muy lujoso de Viena se encuentran fresas en esa época. De noche Freud sale a comprar esas fresas y la niña apenas puede tragar media fresa. Eso le provoca tal golpe de tos que rompe la falsa membrana agarrada a la garganta: la provocadora de la difteria. Al día

siguiente la niña está salvada. También está Minna, la cuñada que se irá a vivir para siempre con ellos, tras la muerte de su novio. ¿Estuvo Freud enamorado de ella o ella de él? La palabra «enamorado» es demasiado fuerte, pero sin duda también fue muy fuerte su relación emocional. Supongo que a estas alturas nos importan un bledo toda esa serie de cuestiones. Supongo que el planteamiento debería ser otro: ¿hasta qué punto este Freud pequeñoburgués hasta el extremo, familiarista hasta el extremo, exclusivista y posesivo máximo, pudo tener una concepción de la historia de la novela familiar que no fuera su propia historia de la novela familiar? ¿Consideró alguna vez que hubieran existido otros mundos donde el familiarismo burgués no hubiera existido? ¿Pudo imaginarse o concebir otras cuestiones que no fueran las impuestas por el familiarismo burgués que él siempre consideró eterno, ahistórico, ancestral, arquetípico?

Peor aún: ¿pudo imaginar siquiera que el familiarismo burgués constituía el núcleo de lo que hemos llamado el inconsciente ideológico, clave de la constitución del «sujeto-yo-soy» en el mundo burgués, en las entrañas de las relaciones capitalistas? ¿Cómo iba a imaginar que ese «sujeto-yo soy» sólo existe como producción histórica desde que existen tales relaciones capitalistas –digamos desde el XIV-XVI– y sólo desde ahí?

4.— Vuelvo a repetir el hecho: el «yo-soy» del esclavismo está construido por la relación amo/esclavo (y sólo por esa relación), como el «yo-soy» del feudalismo está construido por la relación señor/siervo (y sólo por esa relación). ¿Podrían existir obsesiones reales (tales como la anorexia o la bulimia) fuera de la circulación ideológica de imágenes de la «pasarela» en nuestro «mercado de cuerpos» actual? ¿Se podría decir hoy que la mujer no piensa porque sólo puede pensar en su propio sexo en tanto que represión, en tanto que negación del mismo pensamiento del –o sobre el– sexo? Incluso más: ¿Se podría hablar en abstracto del «niño» cuando sabemos que el niño (como indicábamos antes) es una creación de la burguesía del XVIII (sintomatizado en el Emilio de Rousseau), mientras que en el niño de las clases trabajadoras no hay etapas, el niño es hombre desde siempre, está trabajando desde siempre –y la niña apenas existe como «yo»–? Y más aún, partiendo del kantismo larvado siempre en Freud: sólo se deja de ser niño con la respuesta de Kant sobre la Ilustración: Atrévete a saber por ti mismo[20].

Por supuesto que no trato de contextualizar el inconsciente libidinal de Freud,

sólo trato de situar históricamente su «descubrimiento/construcción» del inconsciente. Y la cuestión es dificilísima como apuntábamos. Pues el inconsciente freudiano sólo es transhistórico (repito: nunca ahistórico) cuando se refiere al «relámpago entre dos oscuridades». Esto es, a la pulsión de vida y a la pulsión de muerte. Cuando se refiere al paso del animal al hombre y del hombre-vida al hombre-muerte. Esas pulsiones son básicas, pero el tan citado «paso» supone siempre un inconsciente ideológico puesto que, al ser arrojados a la vida, obviamente jamás somos arrojados al vacío sino al interior de unas relaciones familiares y sociales «ya-establecidas-históricamente»: incluso para el que nace «sin familia», como en los folletines –y no digamos hoy con la reconversión radical en que la familia burguesa se ve transformada–. La cuestión, insisto, es complejísima en cualquier aspecto. Y el propio planteamiento vital de Freud nos lo muestra en estos años de aprendizaje cuando el familiarismo lo abruma por todos los lados. No se trataba sólo de Martha, su casa y sus muebles. Ni siquiera se atrevía a visitar a su propia familia sabiendo la miseria en que vivían (y para que no vieran su propia miseria). Incluso si alguna vez lo invitaban a comer buena carne asada tenía mala conciencia de hacerlo pensando en el hambre que pasaban sus hermanas. Su propia dieta era muy estricta y sus gastos mínimos, excepto cuando necesitaba auténticamente conseguir algún libro. Durante cuatro o cinco años fue Breuer el único que lo ayudó económicamente (y no sólo enviándole pacientes privados), tal como nos lo señala el propio Freud en La interpretación de los sueños (aunque sin dar el nombre de su amigo). Tras la ruptura con Breuer, en la década de 1890, Freud siente otra vez verdadera obsesión por el pago de esa deuda doble (material y psíquica) contraída con el hombre que tanto había creído en él. También Fleischl, otro de sus amigos/admiradores (que eran lógicamente muy pocos), le ayudó en su viaje a París. Y también le ayudó Josef Paneth, e inesperadamente la parte rica de la familia de Martha también ayudó a Martha a la hora de la boda (se realizó, decíamos, en casa de la madre de Martha, en día de trabajo, y Freud alquiló su levita). Freud tenía demasiada autoestima como para no darse cuenta de lo siniestro de su situación y más siendo consciente de lo difícil que le resultaba tener amigos: era demasiado brusco y encerrado (mezclaba sus jaquecas continuas y su malhumor con lo que él llamaba en esa época su «neurastenia»). Sólo al cabo del tiempo se le podía apreciar o él podía querer a alguien. Así ocurrió con Ignaz Schönberg (que se convertiría en el novio –luego muerto– de Minna) o con Eduard Silberstein (luego banquero), el compañero de colegio con quien aprendió castellano. Y así volvemos a Cervantes. Freud y Silberstein lo admiraban tanto que se transformaron en sus «perros»: Freud pasó a llamarse Cipión y Silberstein Berganza. Y aquí la perplejidad nos sorprende de nuevo.

Pues, en efecto, en El coloquio de los perros es Berganza quien habla –quien cuenta su vida– y Cipión quien escucha: «Sea así y escucha», dice Berganza en un momento determinado. Y sólo al final del relato es Cipión quien dice: «esta noche que viene […] la habla será la mía, para contarte mi vida»[21]. Es decir, Freud ha elegido desde el principio ser Cipión, el que escucha, el que elige el silencio del habla para escuchar al otro, sólo interviniendo en el relato del otro a través de pausas o interpolaciones, comentarios que interpretan los contornos o de nuevo el envés de la trama del relato. El propio Freud tardará así tiempo en tomar la palabra para contar(se) su vida a través de su tan discutido autoanálisis con el curioso otorrino Wilhelm Fliess y su amistad/correspondencia desde 1887 hasta 1890, fecha de su ruptura. Incluso, según el propio título de Cervantes, Freud solía firmar sus cartas a Silberstein así: «tu fiel Cipión, perro en el Hospital». Con todo, y como es bien sabido, la pasión literaria de Freud (si es que se puede hablar de pasión: Freud, decíamos, como buen cientifista de la época, consideraba a la literatura como lugar de «evasión» o de «descanso», el hueco de la fantasía –o del «sueño»– aunque luego le saliera por todos los poros –como en los sueños– lo que había aprendido en esas novelas o esos poemas), esa «pasión», digo, estuvo centrada casi siempre, aparte de su educación clásica antigua y alemana, y al lado de Cervantes, en la literatura inglesa (pese a que no le parezca oportuno el Tom Jones de Fielding para la delicada mente de su «princesa»), incluso en los folletines melodramáticos o históricos de la época. Y aunque no consiguió que Martha se decidiera a aprender inglés (Freud admiraba a Inglaterra, a Cromwell y a Milton, puso el nombre de Oliver –por Cromwell– a un hijo suyo –también el de otros «grandes hombres» a otros hijos– y fue enterrado en Inglaterra), sus cartas están siempre llenas de citas literarias (Martha incluso le escribe una carta en verso) y su amor, veíamos, se describe en los términos más «románticos» posibles. Freud, amando, es casi un Werther, frenético y apasionado, puesto que, como Werther, está sometido a la privación de la amada. Cuando Schönberg sabe que su tuberculosis es irreversible (el propio Freud le diagnostica su muerte inmediata) rompe con Minna para no hacerla sufrir. Freud, otra vez como Werther, le dice a Martha que él jamás hubiera hecho eso: «sólo la muerte podría separarnos». Por supuesto que El Quijote sigue representando para él el mismo mundo fascinante que ya le había atraído desde siempre. Y es importante recalcar esto, porque en cierto modo –y antes de tiempo– se «psicoanaliza» a través de esa lectura «desde siempre». Le dice a Martha: «He aquí por qué los hombres leemos con respeto acerca de lo que en un tiempo fuimos y en parte somos aún». Lo que le importa es señalar hasta qué punto el idealista Don Quijote se burla de sus ideales (no es, de nuevo, una mala lectura, por cierto, aunque las reminiscencias kantianas –«ideal vs.

realidad»– son obvias, pero lo importante es que Don Quijote sea siempre un «doble», capaz incluso de reírse de sí mismo), igual que él se burla de los ideales de su juventud para llegar a la realidad de la «triste figura» que el propio Freud parece representar en esos momentos. También nos suele recordar la impresión que le causó la lectura del relato de Flaubert Las tentaciones de San Antonio, durante un viaje con Breuer. En ese relato de Flaubert, nos dice Freud, se mostraría «el misterio que reina por doquier», ese misterio de la mente (y de la vida/muerte) al que Freud dedicará el resto de sus años. Por eso digo que sus lecturas literarias (como la mala filosofía cientifista de la época) le afloran por todas partes (Huxley y Darwin en especial), aunque en realidad su problema sea el escribir (la escritura). Y hasta el límite máximo: psíquica y físicamente llegó a sufrir lo que se solía llamar el «mal de los escritores», una especie de neuritis denominada también «calambre de la escritura». Ese calambre de la escritura se paraliza o se intensifica (según se mire) durante su célebre estancia en París, en 1885-1886, ya como estudiante con Charcot. Pero ésta es ya la historia del «neurólogo» Freud, el que luego, obsesionado por el misterio de la vida y de la cura, se va a convertir en el «psicólogo» Freud y finalmente en el analista Freud. Como se sabe, Charcot le conmociona. La historia es demasiado conocida como para relatarla aquí. Pero el Freud escritor se convierte ahora en el traductor al alemán de las clases de Charcot y por eso conoce no sólo sus clases «clínicas» sino también, diríamos, su «condición social» (Freud en Francia siempre se llamará «judío»). La viuda que se convirtió en la mujer de Charcot es millonaria, la figura de ese Charcot de 58 años (o quizás 60) es impresionante, la casa le deslumbra. Fue algo que volvió a despertar todos sus «fantasmas» de éxito y de triunfo, y que, como es obvio, también cambió radicalmente sus perspectivas teóricas y vitales. Pero también sucedió a la inversa: Charcot en cierto modo «reconoció» a Freud. Incluso le dio una fotografía con su autógrafo, cuando se despidieron en febrero de 1886 sin saber que ya no volverían a verse nunca más. Se cruzaron varias veces en Viena y París, pero cuando el uno estaba el otro no estaba. De cualquier modo Freud, pese a todo, llegó a cansarse de ser siempre un niño «protegido», según la costumbre académica y social vienesa. Quiere ser un «yo-soy» de elite intelectual distinto de la masa y por supuesto distinto del pobre. Los pobres son pobres, o sea, despreciables. Quizás, nos dice Freud, se pueda comprender la coraza dura de los pobres, su estupidez y a la vez su frivolidad, su necesidad de aferrarse al instante y al presente momentáneamente (dada su condición social), pero no cabe duda de que son «distintos a nosotros»[22].

5.— Resulta sintomático que la ligereza de tal análisis social, esa mera descripción óptica[23] que Freud había aprendido en el microscopio y en la ideología cientifista de la época, la traslade luego con tanta frecuencia a su perspectiva analítica: la cuestión de la mirada descriptiva de superficies. La relación ojo-cosa (supuestamente literal) se entrevera continuamente con los análisis de lo invisible. Y resulta sorprendente: así, el niño «ve» que su madre (o su hermana) no tiene pene (o la niña «ve» que su hermano sí lo tiene), del mismo modo que él ve que los pobres no tienen formación ni inteligencia, o que él «ve» que la mujer no puede entrar en el mercado de trabajo porque entonces se convertiría en competidora y perdería –para el hombre Freud– el ideal de la femineidad (se lo dice a Martha comentándole los textos de Stuart Mill traducidos por el propio Freud). Esta imagen de la mirada, de la relación «ojo-cosa» como descifradora de la verdad, va a resultar así funesta no sólo en Freud, sino en muchos de los comentaristas posteriores de Freud. Sólo muy tarde Freud se dará cuenta de que el niño (o la niña) «no ve» la ausencia/presencia de pene sino que «interpreta» su propio «ver». Casi siempre, en la primera etapa, la imagen de la mirada literal envenena la escritura de Freud[24]. Y no digamos, insisto, a los comentaristas posteriores de Freud. Como lo envenenó a él mismo su desprecio hacia los pobres: de ahí su alegría ante la derrota de los bolcheviques en Austria y el subsiguiente triunfo de los nazis. También eso él y su familia lo iban a pagar muy caro. Por eso, decíamos igualmente, su libro más «social», El malestar en la cultura, hay que tomarlo siempre con pinzas. Precisamente porque en vez de la relación vida/muerte (que es la clave del análisis) se estructura a partir de la relación cultura/naturaleza (o natural/artificial) donde la biología sustituye a la historia, o increíblemente da sentido a la historia, y entonces esa mirada (supuestamente «cientifista») destroza lo que mira[25]. Para este Freud último la cultura es siempre «alienante» en los momentos actuales, incapaz de satisfacer las expectativas naturales del «yo-soy», etc. Por supuesto que de este Freud al Marcuse posterior no hay más que un paso. Pero volvamos hacia atrás. Freud es incapaz de mirar nada que no sea el objeto fijado en su microscopio. Y, en consecuencia, no se da cuenta de que ese objeto jamás está fijo, que una cosa es el objeto real y otra muy distinta el objeto transformado, configurado por el inconsciente ideológico y/o libidinal y en consecuencia por la escritura. De forma increíble Freud construye un «real» que no es más que el «real» construido de antemano por la ideología dominante (esa a la que él llama cultura) a la vez que acusa a la cultura de todos los males, los de la insatisfacción del yo-soy y en consecuencia los males sociales (con el ejemplo paradigmático de los campesinos austriacos «naturales» y disgregados por la cultura). El hombre que «transformó» el objeto

sueño en otra realidad definitiva (precisamente al apartarse del «cientifismo» dominante) se atascó miles de veces (y no sólo en El malestar en la cultura) ante la apariencia del objeto dado, es decir, ante la legislación inexorable de la mirada literal, de la relación ojo-cosa como última clave de la verdad. Claro está que ese cientifismo de la literalidad del «ojo-que-ve-o-no-ve» era el sistema establecido por el inconsciente ideológico dominante en el «cientifismo» de la línea «positivista». Y Freud se sentirá obligado continuamente a jugar así entre dos líneas: dentro y fuera. Pero incluso cuando habla desde dentro de la ideología científico/positivista se ve obligado a traspasar esos límites. Y también ocurre a la inversa. Es su propia ideología cientifista, su creencia en La Ciencia, lo que le obligará a dar el salto definitivo más allá de la frontera de La Ciencia: saltar hacia el vacío para entrar en los infiernos de la mente. Comprender ese mundo será su única obsesión genial. Los problemas surgen precisamente al extrapolar los enunciados, las categorías: cuando en vez de tratar de comprender ese mundo del infierno interior, intenta, con las mismas herramientas más o menos deformadas, comprender el mundo en general. Lo que inevitablemente le lleva a retroceder hacia el origen, es decir, enunciar la historia a través de la biología. Convertir la historia en biología no sólo ha sido –es– la clave de los racismos y de los fascismos[26], sino también de todo el psico-sociologismo actual y del más torpe de los lenguajes feministas. Pero obviamente Freud era mucho más. Lo que él llamaba sus «diablos enjaulados» tenían que saltar algún día. Incluso se cree capaz de igualar a Charcot. Y bien que lo hizo, o mucho más: precisamente al darse cuenta de que había algo humano que no se atenía al funcionamiento biológico. Precisamente al romper con la relación Naturaleza/Cultura, o Biología/Historia (fantasmas que, decimos, siempre llevaría dentro sin embargo), es cuando Freud se convierte en Freud. Exactamente, como sabemos, cuando comienza a hablar de lo que él llamará «Metapsicología», es decir, cuando comienza a transformar su objeto de investigación, cuando comienza a «construir» el inconsciente como un nuevo objeto real que hay que analizar desde unas perspectivas teóricas absolutamente nuevas y diferentes[27].

III. La transformación del objeto y la ideología del descubrimiento

1.— En realidad es importante fijarnos en esta imagen de la transformación del objeto (de su construcción teórica) puesto que hasta entonces Freud, y dentro de la ideología cientifista establecida, se había ceñido a la imagen de nuevos métodos de análisis con aplicaciones prácticas sobre objetos ya dados. Decíamos que los dos descubrimientos prácticos, de los que Freud pareció en su momento sentirse más orgulloso y más esperanzado, fueron la aplicación de la cocaína para la vida (incluso para la oftalmología como anestésico en una época en que la anestesia era casi inexistente o carísima: el dolor era la deuda a pagar, la normalidad del sufrimiento, ese absurdo arrastrado hasta hoy) y la solución de cloruro de oro que en principio utilizó sólo para el sistema nervioso, pero que luego, ya en el Hospital, transmitió a todos sus compañeros especialistas en los más diversos campos. Trabajar con Meynert fue un nuevo paso básico: en la clínica psiquiátrica a Freud, curiosamente, se le dedica más a las técnicas neurológicas aplicadas al cerebro, mientras que el viejo Meynert se dedica a la psiquiatría. Freud desecha esta situación y es, como se sabe también, cuando decide marchar a conocer a Charcot. Y vuelvo a los planteamientos iniciales. Es fácil decir que tras Breuer y Charcot (o viceversa) Freud «da el salto». Como es igualmente obvio decir que Freud prefirió siempre la teoría a la práctica médica: estas dos cuestiones parecerían resolver el problema del «salto». Por supuesto que las cosas son mucho más complejas, sólo que también existe ese síntoma básico sobre el que me gustaría volver a detenerme: quiero decir, la ideología cientifista del «descubrimiento» en su más plena acepción metodológica. Si todo estaba ahí «ya hecho», la cuestión clínica consistiría únicamente en trazar el mapa de lo oculto (a través de la observación, del ver) y en consecuencia, como en geología (y esto es kantismo puro), buscar/descubrir mejores métodos de prospección como para hallar el petróleo, o sea, para el tratamiento de las fibras nerviosas o cualquier índice patológico en general. Por eso Freud se siente tan feliz con sus dos «descubrimientos». Y esto le lleva a seguir investigando. La imagen del descubrimiento le ayuda en el mismo sentido en que lo atasca, lo bloquea. Para convertirse en psicólogo, para dar el «salto» no tiene sólo que abandonar el biologicismo ambiental (que por otra parte, decimos, le acompañará siempre como su sombra) sino sobre todo la imagen del descubrimiento. No se trata de descubrir nuevos métodos para el objeto, sino, indicábamos, de construir un objeto teórico nuevo, un objeto otro. Que se trata de plantear problemas nuevos lo intuye con Charcot cuando se le ofrece como traductor del tercer tomo de las Leçons sur les maladies du système nerveux.

Tenemos así el famoso ejemplo de la histeria masculina planteado por Charcot (la histeria sólo podía ser femenina, porque sólo las mujeres tenían útero, desde

cuya etimología griega –hystéra/útero– se había establecido el término mismo de histeria). El caso de la histeria masculina es en efecto un ejemplo –siempre usado– de cómo plantear las cosas de una manera nueva, un nuevo planteamiento del problema o del objeto. Pero si nos fijamos se trata a la vez de una nueva variante de la imagen del descubrimiento metódico. El objeto «histeria» seguía ahí, sólo que ahora analizado con mejores métodos, desde nuevas perspectivas. Freud, repito, intuye (o algo así) que la cuestión radica en otra parte, radica en el objeto mismo. Y lo sabemos de sobra: será luego cuando Freud nos diga que la histeria no es un «objeto en sí», sino sólo una de las «manifestaciones» del inconsciente, etc. El problema de Freud con la escritura comienza precisamente ahí: ¿cómo escribir lo que no se ve, salvo en sus manifestaciones? ¿Qué escritura es capaz de «describir» lo que no se palpa ni se observa (como la médula espinal a la que tantos años se dedicó), sino que sólo se puede «construir» a través de sus relaciones invisibles, a través de esas manifestaciones en que se oculta lo intangible? O de otro modo: ¿cómo escribir lo que no se ve, cómo enunciar los rasgos del vampiro si el vampiro no se refleja en los espejos?[28]. Ahí sí que radica el verdadero problema: la escritura de la época, tanto la literaria como la cientifista, era obligatoriamente «realista», se basaba en la descripción y en la observación precisa y minuciosa de cada detalle, se suponía «calco» o «retrato». Freud (como Marx por otro lado) se encuentra con un problema intratable: el inconsciente no se puede escribir porque no hay otra Norma que la «realista» (y mucho más en el cientifismo establecido), incluso el realismo llevado al extremo, la descripción «naturalista»: cada enunciado debe corresponder a un dato y nada más. Pero ¿qué es un dato, qué es un hecho sino algo a la vez ya –invisiblemente, inconscientemente– «construido» o «aceptado» de antemano?

Es así como Freud se ve obligado a dar el primer salto hacia las «metáforas» como único camino hacia la representación descriptiva de imágenes invisibles. Esta dualidad, metáfora/representación de imágenes invisibles, ya no le abandonará nunca en ningún sentido. Lógicamente las primeras metáforas están extraídas del campo neurológico cientifista, que es su campo habitual. La histología y la fisiología del sistema nervioso, animal o humano, pero entrevistas a partir de una óptica muy especial: la óptica de los tratamientos electromagnéticos (que sin duda Freud arrastraba desde su época de estudiante de medicina, bajo la influencia, entonces decisiva, de la física de Helmholtz). Es, pues, el horizonte de la electricidad aplicada el primer «suelo de metáforas», el ámbito que aporta a Freud los materiales necesarios para iniciar la construcción del «aparato psíquico», primero en torno a la etiología de la histeria y luego ya

para toda la definición del funcionamiento del inconsciente.

Las metáforas electromagnéticas son claras: las relaciones entre fuerzas y energías, su carga y descarga, su exceso o su falta… En principio Freud utiliza estos términos para describir su inicial esfuerzo plenamente psíquico, el del método «hipnótico» (o de catarsis) que había aprendido con –y en gran medida de– Breuer. Esos movimientos de acción/reacción deberían mantener una especie de equilibrio que Freud denomina asimismo «económico» (en el sentido de «utilitarismo biológico» y/o «psíquico»). Es decir: cuando la economía de elementos se rompe se producen cargas inadecuadas o excesivas que se desplazarían por caminos falsos y que impedirían la descarga de «afecto» por el camino normal (los también llamados «canales hidráulicos»), etc. Es verdad que la imagen de la electricidad aplicada había fascinado al XIX, desde la «galvanización de los fideos» (hecha por el abuelo de Darwin) hasta los «Rayos X», o los «electro/shocks» posteriores en psiquiatría. Es, sin duda, la propia «práctica experimental» la que hace que Freud perciba la miseria de los llamados métodos electromagnéticos aplicados a las enfermedades nerviosas (pero curiosamente, repito, no abandonará nunca el magnetismo de sus metáforas: carga y descarga, etc., un rasgo básico de su Escritura), métodos que muy pronto le desilusionan y no le interesan. Tampoco a nosotros, evidentemente[29], pero sí nos importa señalar la importancia de esas metáforas en torno al psiquismo oculto. El método de la «catarsis» o de la hipnosis contiene sin duda otra metaforización que de nuevo va a resultar básica para Freud. Breuer y Freud, como buenos vieneses «cultos», tenían un perfecto conocimiento de la cultura clásica antigua. Obviamente, el término mismo de catarsis implica un campo semántico que deriva del lenguaje oculto y de su representación verbal o dramática, la curación por la palabra, como en la imaginada tradición griega: «Breuer dio a nuestro método el calificativo de “catártico”». Para añadir, sin embargo, enseguida: «He descrito ya varias veces […] el estadio inmediato de nuestra disciplina, o sea, el paso desde la catarsis al psicoanálisis propiamente dicho» (Autobiografía, p. 31)[*].

2.— Evidentemente se trata del famoso caso de Anna O. (en su desarrollo entre 1880-1882) con el que Freud viajó a París para conocer a Charcot. A Freud, como es sabido de sobra, le habían impresionado los resultados obtenidos por Breuer, catorce años mayor que él y con el que publicará en 1895 el libro Estudios sobre la histeria (que evidentemente es en sustancia de Breuer). La

ruptura entre Breuer y Freud fue larga y triste. Freud la achaca al problema de la etiología sexual que Breuer habría tratado de ignorar y que apenas aparece en el libro. Freud así también se desmarca, no muy limpiamente, de Breuer: la etiología sexual de las neurosis me la inventé yo y nada más que yo. Aunque, con Breuer, Freud había aprendido otra cuestión clave: la chica «hablaba» con Breuer porque estaba enamorada de él. En cuanto cesaba el tratamiento hipnótico personal los síntomas histéricos reaparecían. También Breuer se da cuenta y procura escaparse del asunto (la mujer de Breuer se ha puesto celosa). Freud añade más: en realidad Breuer creía aún que la patología de los procesos anímicos provenía de una teoría que podríamos calificar de «fisiológica». Los procesos que escapaban a su «destino normal» eran –nos dice Freud– aquellos que nacían en estados anímicos extraordinarios («estados hipnoides»). Esto planteaba otro problema: cuál podía ser el origen de tales estados hipnoides. «Por mi parte, [sigue Freud] suponía en cambio la existencia de un juego de fuerzas, esto es, del efecto de intenciones y tendencias análogas a las observables en la vida normal, oponiendo así a la "histeria hipnoide" de Breuer la "neurosis de defensa"». La larga narración que Freud nos hace es ya un síntoma en sí: me quedé solo y descubrí la etiología sexual de los procesos patógenos. No niega las posibles influencias (el propio Breuer, Charcot, e incluso –posteriormente– la lectura de las «perversiones sexuales» de Havelock Ellis), pero en realidad se trató de un «descubrimiento propio» (Autobiografía, p. 33). Fue un descubrimiento sorprendente que le costó (siempre el coste) mucha clientela. Pero con Breuer había aprendido algo más: el caso de Anna O. le había enseñado a Freud la «transferencia de amor», lo que él transformará luego en la transferencia objetiva o neutra después de que una criada le sorprendiera en la consulta con una paciente que, al despertarse de la hipnosis, le había echado a Freud los brazos al cuello[30]. Sabemos que es así como Freud nos narra su abandono del «hipnotismo» y su traslado al método «diurno». Lo había aprendido quizás con Bernheim: lo que los pacientes «hablaban» en la hipnosis tenían que saberlo también en estado no-hipnótico. A Bernheim le bastaba para probarlo con la imposición de manos en la frente. Freud va a intentar del mismo modo que sus clientes le hablen de día. Pero precisamente ocultando, suprimiendo aquella noción previa y básica del «ver», o de la mirada mutua (entre sujeto/objeto o entre subjetividades). Este matiz es decisivo, aunque implique la falsa objetividad positivista: pero de un modo u otro la supresión de la mirada supone así la supresión de la intersubjetividad (esto es genial). La transferencia de Freud tiene una pantalla en medio: el diván, el lado donde el paciente se tiende, «situándome yo detrás de manera que podía verle sin ser visto» (Autobiografía, p. 38). La imagen del diván es otra metáfora importante:

parece casi como otra vuelta al microscopio. Pero en realidad se trata de convertir al sujeto en objeto de sí mismo, de hacer fragmentar al «yo» a partir del hecho básico de que sea su propio lenguaje quien lo posea, quien hable en él a pesar de él, convertirlo en el Berganza que habla a través del silencio y las pausas de Cipión, el que escucha. De ese modo, aislado, el paciente se deja poseer por el lenguaje: habla. Pero hay más en la imagen del diván: es ya casi una metáfora del dormir, que resultaría clave, como es obvio, para la interpretación nocturna, para la cuestión de los sueños. Pero nos queda un tercer elemento definitivo inscrito en la metáfora del diván (que por otra parte pertenece a la ideología familiarista del cuarto de estar burgués y a la ideología cientifista del reposo). Este tercer elemento definitivo de la metáfora del diván es en realidad una pregunta: ¿por qué? El campo de fuerzas electro-magnético de la catarsis hipnótica había revelado los efectos patógenos pero no su porqué etiológico, según acabamos de esbozar. Cuando Freud vuelve a preguntarse ahora por ese porqué (¿por qué no hablan?) se vuelve a encontrar con dos escrituras convergentes: por un lado, algo relacionado de nuevo con la ideología del evolucionismo o del paso cultura/naturaleza: la relación olvido/memoria. No en el sentido de un aquello «que-se-perdió» en la memoria, y que ahora retorna genéticamente, sino en el sentido de que el «olvido» está ahí siempre presente. Y por otro lado (y en consecuencia) una escritura relacionada también en cierto modo con la biología o con el campo electro-magnético: la resistencia del enfermo, la represión. Las dos magnitudes dinámicas (dice Freud: y la metáfora no puede ser más explícita) entran en conflicto, (el instinto y la resistencia) hasta que el «instinto» queda rechazado o sustraída su carga de energía. Esto sería lo «normal». Pero en las neurosis el «yo» se retira, y el impulso instintivo repulsivo puede más (se cierra ante la conciencia y la carga motora directa) y conserva intacto todo su impulso de energía. El yo podría contrarrestar con una contracarga (las metáforas eléctricas se convierten a la vez en metáforas bélicas) o bien lo reprimido podría deslizarse, como una guerrilla, por caminos indirectos, una satisfacción sustitutiva, consiguiendo así escapar al enemigo principal, a la fuerza de la represión. ¡Qué campo de batalla, qué cantidad de fuerzas dinámicas, de magnitudes en lucha, qué escenario para las cargas y las contracargas, para la lucha y la desaparición por caminos ocultos o inexplorados! No exagero ni un ápice (vid. Autobiografía, pp. 40-41). Es así, en medio de este campo de fuerzas en guerra, como se puede ver lo invisible: las enervaciones somáticas o los síntomas. Así ya no se trataría tanto de curar (de volver a ¿qué normal?), sino de conseguir una paz siempre inestable porque la batalla permanece siempre latente y continua. Con todo –dice Freud– se trata sólo de aceptar o condenar definitivamente lo excluido por la represión. Es así como la

catarsis recibirá el definitivo nuevo nombre: el psicoanálisis. Pero si nos fijamos, Freud está construyendo su nuevo objeto teórico (el inconsciente) a través del yo, a partir de «lo no-dicho en el yo», incluso de su subsuelo.

El yo sigue siendo el protagonista. Freud (el anhelante «filósofo científico») sigue preso de la filosofía de la conciencia. Y repito: en el fondo lo estará siempre, incluso en su genial Esbozo final.

IV. Las metáforas del alma: Walk / Don’t Walk (o Kant nos visita por segunda vez)

1.— En consecuencia, otras tres metáforas nos surgen a partir de aquí: la propia filosofía de la conciencia (que, decimos, abarca de hecho a toda la filosofía burguesa en general)[31], la metáfora familiar de la niñez (ya lo hemos esbozado antes), y la arquitectónica del edificio o de las tópicas. Y por supuesto la metáfora básica: la de la mentira. Lo cual significa constituir una nueva regla para el establecimiento de la verdad inscrita en el lenguaje y (por encima de todo) posteriormente en la escritura de los sueños. Resulta obvio que es a propósito de la cuestión de la mentira la primera vez que Freud, como decíamos, se da cuenta de la importancia crucial de la metáfora. Descubre no sin asombro que sus enfermos y sus enfermas mienten («Ya no creo en mis neuróticos», etc.). Sólo que, de nuevo, es aquí donde empieza el problema: ¿qué significa mentir en la Literatura, en la Filosofía o en la escritura del Análisis? «Mi confianza en mi técnica y en los resultados de la misma sufrió un duro golpe» (Autobiografía, p. 47). No era posible que todos los padres (o los tíos o los primos como dice él más piadosamente) fueran perversos corruptores de sus hijas. El relato de éstas eran fantasías, pero fantasías reales: hubieran querido que sus padres las hubieran corrompido de verdad, etc. No voy a alargarme en algo que hoy sabe todo el mundo, pero sí es decisivo hacer hincapié en otra cosa que quizás no se ha señalado tanto. Por un lado está el hecho de que a un positivista como Freud se le presente un muro blanco lleno de «grafiti»[32]. No sólo está la realidad material o sensorial del muro que se puede tocar, sino que ese muro está pintado, escrito, dibujado. Dos realidades, pues, y Freud lo anota asombrado: «los síntomas neuróticos no se hallaban enlazados directamente a sucesos reales, sino a fantasías optativas, y que para la neurosis era más importante la realidad

psíquica que la material» (loc. cit.). El empirismo sensorial y algo naïf del médico positivista se derrumba por completo. Pero ese «duro golpe» sufrido se convierte en un hueco que inesperadamente le va a obligar a dar el salto hacia delante. El inconsciente no es el desván de lo reprimido o silenciado por el «yo». Muy al contrario: el inconsciente es un mecanismo que configura al yo, que lo constituye a cada instante. Ya no se tratará tanto de investigar «por qué el cuerpo vive» sino de investigar cómo funciona esa realidad inesperada, la realidad de lo fantástico, la realidad psíquica donde la mentira es verdad y viceversa. El objeto teórico ha cambiado: ¡el alma no sustantiva existe, la realidad psíquica existe! Todos estos ideólogos positivistas y naturalistas que habían matado al alma (junto a Dios) se la van a encontrar inesperadamente no en el cogito cartesiano, ni en la psicología de Locke (ni siquiera en la habitación sin habitantes de Hume), sino en el descubrimiento del inconsciente de Freud. Y el propio Freud se aterra, pero a la vez se alegra: por fin ha encontrado la verdad de la supuesta Naturaleza Humana. Precisamente al no sustancializarse. No se trata por supuesto del alma, ni de la razón, ni de la conciencia ni de la psicología, sino del aparato psíquico y la instancia última que lo «sobredetermina»: el Edipo y su extraña sexualidad[33]. Claro que ese objeto que parece tan palpable se desliza de nuevo hacia lo invisible. La pregunta real será ésta: Doctor Freud, ¿a qué se refiere usted cuando habla de sexualidad? Respuestas infinitas hasta Lacan: «Las relaciones sexuales no existen», etc. Es decir, otra tautología, puesto que no es una respuesta, sino una manera de diferir la pregunta hacia el infinito, otra manera de utilizar la metáfora (aunque Lacan la intente convertir en La-Lógica-Formal de «sus» matemáticas peculiares). Pero dejemos aparcado este tema por un momento. Si nos fijamos, las otras tres metáforas indicadas son igualmente claves: 1) la noción de inconsciente no se puede construir/producir sin su anverso necesario, o sea, la filosofía de la conciencia a la que acabamos de aludir. Obvio que Freud no matiza y engloba, indicábamos, a toda la filosofía (y a los filósofos) en un solo bloque. Pero es que hasta el hallazgo de la mentira/verdad (la construcción de la realidad psíquica) está claro que Freud toma siempre como referencia al yo-consciencia de los filósofos. También dirá que el psicoanálisis se inscribe, como una cuña, entre la filosofía y la medicina. No quiere perderse ni un punto. Quiere ganar siempre: ni elucubración abstracta (filosofía), ni mera descripción gráfica (medicina). Sólo que incluso en la etapa de la mentira y de la construcción de la realidad psíquica, Freud sigue pensando a partir del yo. La realidad psíquica sería un mecanismo muy especial en el interior del yo. No ya un subsuelo, un desván, pero sí un estrato constituyente del yo. Incluso la libido edípica, el simbolismo erótico infantil, se estructuraba a partir de una serie de fases: como decíamos, la fase oral (o alimenticia), la fase

sádico/anal (o excremental) y la simbólicamente fálica (que, tras una pausa a partir de los cinco años aproximadamente –o salida del Edipo–, y tras su «latencia» posterior, se convertiría en la adolescencia en algo verdaderamente genital). Y una vez más la metáfora electro/magnética por debajo: «La energía de los instintos sexuales, y sólo de ellos, recibió el nombre de "libido"» (Autobiografía, p. 49). La libido se fija, sin embargo, a determinadas capas del desarrollo, a determinados estratos: «Hacia estos lugares retorna luego la libido cuando tiene efecto una represión posterior (regresión)» (loc. cit.). Si esto no es kantismo geológico (el evolucionismo de estratos), que vengan los dioses y lo vean. A lo mejor –o sin duda– Freud lleva razón al hablar de esos lugares de fijación como algo decisivo para la «elección de neurosis» («o sea, para la forma que adopta la enfermedad ulterior», loc. cit.), pero sin el kantismo larvado en el inconsciente ideológico de sus planteamientos la escritura freudiana hubiese sido imposible. ¿Que el kantismo inconsciente le sirvió para descubrir/construir una verdad? Es más que posible: el kantismo era la baza del positivismo (y más aún del «espiritualizado») y Freud no podía –no sabía– salir de ese ámbito. El problema que ahora nos podemos plantear es muy otro. Si ese inconsciente ideológico (ese kantismo larvado) es clave en la construcción de la escritura de Freud, hasta el punto de configurar su escritura y su pensamiento, ¿hasta qué punto el inconsciente ideológico, sea el que sea, no es clave también en la configuración de cualquier escritura humana, de cualquier individualidad histórica y su «psiquismo», su lenguaje figurativo o su imaginario sexual? En concreto: ¿qué significa, una vez más, la relación «yo/yo soy» a la hora de decir hoy «yo soy mujer», y, por supuesto, «yo soy mujer escritora»? El resto de los caminos son tortuosos y oscuros para homosexuales, heterosexuales, etc., pero de nuevo es que es verdad la tautología de Baroja: no el mundo, sino nuestro mundo «es ansí»; y todo se mezcla en lo encubierto de la competitividad capitalista: puesto que todo el mundo quiere decir «yo soy libre», y eso es precisamente –a la vez– la Norma y lo Imposible.

2.— Por supuesto que si la noción freudiana de inconsciente surge del anverso de la filosofía de la conciencia; 2) la imagen del niño surge igualmente de la metáfora (no menos ideológicamente inconsciente) en torno a los orígenes y la posibilidad de evolución «regresiva» hacia los diversos lugares o estratos (aunque como aclarará Freud, posteriormente, tal regresión jamás podrá ser lograda de hecho, sólo un «fantasma» que permanece siempre); y 3) pero es que igual nos ocurre con las dos «tópicas» de la arquitectura del edificio Freud/Kant

(Lacan se dio cuenta de algo de esto y esbozó el esquema Sade/Kant, sin demasiado acierto). Es decir, las dos tópicas bien conocidas:

A) Consciente/preconsciente/inconsciente (o sea, la pensada a través del yo todavía, aunque sea a partir del lenguaje que no miente en la «elaboración de los sueños»: es, en efecto, la tópica establecida en La interpretación de los sueños (entre 1899-1900). Y la segunda tópica:

B) Ello/yo/superyó, que como hemos indicado antes y como se ve claramente ya no está pensada a partir del «yo», sino que ahí el yo se halla establecido como una figura más en el funcionamiento del Inconsciente, que pasa a ser el mecanismo a analizar.

De modo inevitable, y como resulta transparente, estas dos tópicas nos marcan una inflexión decisiva en los planteamientos de Freud. Es algo que siempre se ha señalado, aunque no siempre con la insistencia necesaria. No es lo mismo pensar a partir del yo –con el inconsciente como desván o como estrato– que pensar a partir del inconsciente donde el yo sería solamente uno de sus elementos significativos, y no siempre el más importante. Ahora bien: el inconsciente ideológico que habita-en la escritura de Freud vuelve a ser decisivo en ambos casos. La primera tópica (con su arriba –el yo– y abajo –el inconsciente–) está claro que nos recuerda a una cierta «tópica marxista», ya aludida. Recuerda al neokantismo (con Feuerbach) de Marx y Engels al establecer a su vez la absurda metáfora acerca de la superestructura y la infraestructura, los cimientos del edificio y lo que «se ve» como edificio en sí mismo. Para Marx y Engels (incluso los de La ideología alemana) la metáfora arquitectónica del edificio tiene una significación evidente: la superestructura espiritual sirve para «enmascarar» la infraestructura material, los cimientos de la casa. En Freud, por el contrario, lo inconsciente de abajo, el lugar de lo reprimido y las ratas, o es un residuo o es un estrato que estará siempre presente en lo más importante que es la capa de arriba, el yo consciente. Claro que también se puede decir de otra manera: para Marx y Engels, lo de arriba (la superestructura) es un mero fantasma o, al menos, está siempre sustentado por lo de abajo (la infraestructura). Para Freud lo de abajo (el inconsciente) está siempre latiendo en el discurso de lo de arriba (el inconsciente como «fantasma»). Pero aunque las

dos tópicas estén equivocadas resulta obvio que Freud piensa desde arriba y Marx y Engels desde abajo. Claro que ambas tópicas van a tener que ser desechadas a la larga. Pues inevitablemente ocurre que, aunque los cimientos de la casa que uno habita no se vean, tampoco se ven las vigas del techo o los ladrillos que ocultan las paredes. Y así Marx tendrá que establecer en El Capital que la «ideología» –y su funcionamiento– es una realidad en sí misma, del mismo modo que Freud tendrá que establecer que «el» inconsciente (y no como ya habíamos señalado «lo» inconsciente) es la auténtica realidad psíquica en sí misma, con su propia dinámica interna y su funcionamiento invisible. Pues, en efecto, el problema de ambos inconscientes (el libidinal y el ideológico) radica en el hecho de que «no se ven». No se trata de objetos «ya dados» que se puedan observar en el microscopio. La óptica tendrá que diluirse en la realidad y en la analítica de lo simbólico, lo imaginario, etc., en tanto que hechos factuales aunque no visibles, sobre todo por lo que se refiere al discurso o a la acción moral. La metáfora de lo invisible se ha vuelto así drástica para estos maestros del XIX-XX. No saben ver lo que no ven. E igual podríamos decir a propósito de Nietzsche, que quiso dar realidad efectiva a la –ahora sí– «ilusionada» y no menos fantasmal e invisible Razón práctica kantiana convirtiéndola, en sentido último, en voluntad/sujeto trascendental de la acción humana más allá y más acá de cualquier límite. Y así ocurre en cierto modo también –luego– con la segunda tópica de Freud: al tratar de convertir al inconsciente (que es realmente transhistórico, pero que no se configura sino como coyuntura histórica) en sujeto trascendental, en la metáfora kantiana básica de lo «a-histórico», no tenía más remedio que volver a tropezarse con la Antropología: id est, configurar al psiquismo como «alma» sustantivizada de la metáfora de fondo. Quiero decir: sustancializar el «aparato psíquico» en tanto que concebido como «Naturaleza Humana» sustantiva el funcionamiento sexual entendido como el «animus» (siempre con el peligro de confundirse con el bergsoniano «élan vital») de aquel genial invento de la ideología burguesa: la Naturaleza Humana. Pero esto lo tendremos que analizar después.

Pues ahora hay aquí muchas más cosas que nos interesan: a partir de la fase oral (o alimenticia), la fase anal (o excremental) y la fálico/simbólica, que constituirían básicamente lo propio del erotismo infantil (definido básicamente a través de otras dos metáforas básicas: el complejo de Edipo y la castración), hablábamos de que la escritura analítica de Freud deja, como es asimismo bien sabido, una pausa en medio: la recién aludida latencia erótica (otra especie de puesta entre paréntesis husserliana) que acabará configurándose en el erotismo genital (la definitiva salida del Edipo propiamente dicho) a partir de la

adolescencia. Esa latencia o esa pausa va a ser sin duda fundamental en la escritura de Freud o, mejor, en la noción y la práctica de Freud en torno a la escritura –y muy en especial en torno a la Interpretación de los sueños y en la interpretación analítica: la elaboración de los sueños es un trabajo de pausas o de fragmentos (como el silencio, con pausas, de Cipión, el perro analista cervantino).

Pero como el funcionamiento del mecanismo psíquico es literal (y en absoluto sustancializado), el valor de las metáforas en la escritura freudiana no puede quedar detenido en la imagen de estos espejos. Tendremos que explicitarlos un poco más a continuación, y precisamente a partir del Edipo.

V. El contrato social o la extraña historia del caballero de la lanza y el primer ménage à trois en esta aventura

1.— Pues no cabe duda tampoco de que el gran aporte teórico de Freud, es decir, el núcleo básico al que llamó «Edipo», supone una metaforización indudable: la imagen de una especie de «contrato social», sólo que en este caso se trataría de un «contrato libidinal». ¿Hasta qué punto funcionó ahí –inconscientemente– el inconsciente ideológico del pequeñoburgués que siempre fue el analista Freud? Lo podremos observar en especial a partir de la segunda tópica (que, como decimos, delimita mucho mejor al inconsciente, ya que, de forma completamente distinta a la primera tópica, analiza el inconsciente en sí mismo: o sea el ello, el yo y el superyó). Hablemos sin embargo del Edipo en general: en el primer estadio (el del silencio) el contrato se da sólo entre dos: el niño y la madre. Contrato dual entre dos imágenes, dos deseos: el deseo/imagen del niño por constituirse en el mundo y el deseo/imagen del niño por la madre. Contrato que el propio Freud simboliza en las dos famosas palabras alemanas: Fort! (presencia de la madre), Da! (ausencia de la madre)[34]. Como se sabe también, Lacan llamará a las tres fases primarias «estadio del espejo», donde el yo, desde el nacimiento, está atrapado en su propio doble, un «doble» que es el del lenguaje mudo, con significaciones pero sin palabras. La aparición del Edipo supone la quiebra del espejo en tanto que sustituido por el teatro o el drama: el escenario «a tres», el primer «ménage à trois». La aparición explícita del padre como signo del Orden, de la Ley, de la Cultura o del Lenguaje psíquico propiamente dicho:

el símbolo del Falo. La reinterpretación lacaniana de la segunda tópica de Freud es importante: la fase oral y anal no tienen tanto impregnación biológica como impregnación simbólica impuesta sobre lo imaginario dual, sobre la imago del doble. Lo que significa que el «tercero del triple» estaba ya ahí latiendo: la imago del orden cultural, de la ley, existe ya desde el principio. La explicitación de ese orden, la aparición del tercero como «encaje» del espacio de la otra escena, del juego del drama sígnico, estaba ya pues latiendo en el argumento de la obra, en el blanco de la página. Su salida a escena implica la muerte: muerte del espejo, muerte del doble, necesidad de matar al intruso. Por cierto, algo muy similar al aludido cuento de Borges titulado así: La intrusa. Aunque en realidad se trata de dos intrusos: el propio hijo se pone en pie en el escenario (hasta ahora sólo latía yacente) y se enfrenta al padre: David frente a Goliat. La lucha a muerte resulta inevitable. Pero, como en los melodramas, todo termina bien. Así el niño, el yo protagonista que «fantasmáticamente» desea acostarse con su madre y matar a su padre, contrata un pacto con su propio fantasma, su «imago» del padre. No le lanza piedras (aunque también) sino que interioriza al fantasma del intruso[35]. Es el último paso para salir del Edipo: aceptar la inferioridad de su falo, su propia castración ante el orden de la Ley (mucho más grande), y esperar a ser grande para ser Ley/Falo de verdad. Entonces será un hombre como papá y tendrá una mujer como papá tiene a la suya. Cuando el contrato edípico no se cumple del todo aparecen (como en cualquier contrato) los desajustes: las neurosis (que pueden ser normales o enfermizas). Cuando el contrato no se realiza nunca, sino que se permanece en una etapa pre-edípica, se producen las psicosis: desde la paranoia a la esquizofrenia, o la locura en sentido amplio. En la niña el problema de la metáfora del contrato (¡la más decisiva de todas!) es más complejo porque –digámoslo de entrada– la niña desea al padre, o sea, a la prohibición misma del deseo, desea en fin aquello que le prohíbe desear. Se supone así que el contrato de la niña con su fantasma no sólo pasa por la competencia (otra metáfora) con la madre (pero también la identificación), sino en una especie de perversión del contrato desde el principio: quizá lo que podríamos llamar la exaltación de su narcisismo libidinal (que no habría que confundir con «autoerotismo»). La pulsión refugiada en sí misma obliga a la mujer a pensar sólo en el sexo precisamente porque se le prohíbe pensar en el sexo. Aunque desde luego la cuestión es mucho más compleja: la imagen de la castración y del simbolismo fálico vuelven a ser claves ahí –sólo que en otro sentido– dado que implican, digamos, una «fantasmática real». Al tener que aceptar su carencia de falo, la niña no necesita matar al padre (ni siquiera a la madre) sino, sencillamente, transgredir el Orden de lo simbólico del falo: lo cual resulta fácil y dificilísimo. Fácil porque carece de falo; dificilísimo porque la

prohibición que el símbolo implica actúa igualmente sobre ella. De alguna manera la mujer se hace mujer «prohibiendo la prohibición». Diríamos que convirtiéndose en deseo ella misma supera cualquier ley ante el deseo. Su deseo no respeta las prohibiciones y por eso es poroso y permeable, en absoluto es tan fijado «fálicamente» como el masculino. Ella sí que es la verdadera intrusa en el orden del deseo (quizás por eso todos los hombres odian a las mujeres, quizás por eso los dos hermanos del relato de Borges tienen que matar a la Intrusa).

Pero, aunque volveremos posteriormente sobre el tema, es aquí donde me veo necesariamente obligado a detenerme, puesto que es aquí donde Freud y el análisis se estancaron hasta hoy: the dark continent, el continente oscuro, cuyo mapa no supo/no pudo dibujar el explorador Freud. No supo (no hemos sabido) construir su «objeto teórico». Como todo el mundo sabe, obviamente Freud reenvía siempre la sexualidad femenina a la «envidia del pene», a la ausencia real y a la castración real, una mirada que implicaría la maldita inferioridad de su clítoris (vivo: las tetillas del hombre no pueden dar de mamar; la comparación freudiana entre tetillas y clítoris es ridícula psíquico/somáticamente: el clítoris forma parte del aparato sexual femenino, es parte del «vaginismo», digámoslo así). El problema de la sexualidad femenina resulta indudablemente el gran fracaso del psicoanálisis, incluso hoy. Considerar la diferencia hombre/mujer como algo derivado de la Archimujer (macho y hembra a la vez, por su clítoris y su vagina) son ganas, por parte de ciertas feministas teóricas (cfr. Hélène Cixous, y tantas otras), de seguir siendo fieles a Freud y a Lacan a partir, sin embargo, de la ya citada imagen de la Archiescritura de Derrida, base de la diferencia/unidad entre habla y escritura. Por mi parte insisto en que Freud se estrelló contra el inconsciente y la sexualidad femenina, y que Lacan no fue mucho más allá. Repito que la inversión jerárquica de Derrida sólo ha sido un «impasse» peor: la mujer mejor que el hombre, al ser el Andrógino por excelencia (¿o la madre absoluta?), etc. Pero en el fondo la mujer como imagen del «andrógino» (eso es lo que significa la supuesta bisexualidad infantil y en especial la femenina, que dura más porque tarda más en salir del Edipo), esa mujer que construye su madurez vaginal a costa de castrar su supuesto elemento masculino (el clítoris). Y Freud oscila entre dos posturas: o bien la libido es sólo masculina (en la fase fálica), o bien la libido es única (y de ahí el magma de la bisexualidad infantil con dos «salidas»: para el niño el asumir la castración supone la salida, mientras que para la niña la mirada de su castración real implicaría lo contrario, precisamente la entrada en el Edipo –casi como un alivio, como veremos después– porque así se alejaría de la ligazón con la madre). Pero ese «alivio» implica también relación frustrada con el padre (plausible retorno a la madre),

permanencia mucho más duradera del Edipo, retardo en el Superyó, retardo en la intelectualidad, etc. Por otra parte, y en cierto modo, los hombres odiarían a las mujeres: a) por ser imagen de la castración y haberla asumido; b) por ser amenaza latente de «lo que puede pasar», y así hasta el infinito. La mujer es pues inferior y a la vez superior al hombre a partir de la envidia del pene o el símbolo del falo. Debo reconocer que todos estos argumentos que –lo siento– me siguen pareciendo «androginistas» no me convencen en absoluto. Sí entiendo, sin embargo, la violencia que la mujer soporta del hombre: es la misma violencia que un albañil soporta de su empresa. No tenían otra forma de comer o de reconocerse como «yo soy». Pero también los albañiles de los «sindicatos amarillos» aman a su empresa. No se trata, pues, sólo de «eso». Quiero decir sólo que el problema de la sexualidad femenina sigue siendo el enigma, y que hay mucho que trabajar aún sobre el inconsciente «femenino». Quizás porque, como en ningún otro lugar, el inconsciente ideológico, el libidinal e incluso lo somático/biológico están presentes en la mujer a través de su reproducción cotidiana de la fuerza de trabajo: cocinera y enfermera… Quizás también así se explique la crueldad/perversidad de la mujer (o su inmensa capacidad de amar/gozar) respecto al hombre y, por supuesto, su respeto respecto a la Norma pública: su miedo a la transformación de la Norma, excepto en el caso de las revolucionarias absolutas (Rosa Luxemburg, Dolores Ibárruri) o el caso de las absolutamente poderosas (las Alba antes, las Koplowitz hoy). Pero también la crueldad de la mujer de la norma (digamos, la mujer casada y con hijos) respecto a la mujer sin norma, la que no puede decir «yo soy» a través de «mi marido» o «mis hijos». No me refiero sólo a la obviedad del odio/desprecio (¿miedo?) a la diferencia, sino al hecho de que en la mujer ese miedo a la diferencia sea mucho más «social» que sexual (el hombre teme mucho más la homosexualidad coyuntural). Sólo que también la norma jerárquica funciona a la inversa: la mujer soltera o lesbiana odia como nadie a la mujer con hombre (y más a la casada y con hijos). Gil de Biedma lo decía muy claro en torno al desprecio de los homosexuales masculinos respecto a las mujeres. Lo tiene escrito: yo no soy homosexual sino homointelectual o bien homosentimental. Por lo demás, no sé quién se ha inventado que los hombres son «racionales y duros» y las mujeres «sensibles y fuertemente débiles». En el inconsciente burgués eso está claro: la diferencia entre lo privado (femenino) y lo público (masculino). Pero si todas esas sociedades históricas que conocemos son sin duda la historia de la explotación de clases, ¿por qué también lo son de la explotación «doble» de la mujer? Es obvio que Marx no supo plantearse esta cuestión (Engels lo esbozó mejor), pero resulta indudable también que el inconsciente femenino aún sigue siendo oscuro. Evidentemente hay algo extraño en todo esto, al menos a nivel

socio/ideológico. En la trayectoria del capitalismo parece claro que hasta ayer mismo (antes de entrar en el estricto mercado de trabajo) la plusvalía absoluta del cuerpo de la mujer se condensaba en el mercado de trabajo del sexo (ser pública casada o ser pública ramera: cfr. La Celestina, La Lozana Andaluza, etc.); mientras que la plusvalía relativa del cuerpo de la mujer se condensaría en la reproducción/conservación de la fuerza de trabajo, desde la enfermería al cocinar, el tejer, el ser-casa. Pero, ¿y dónde no hay plusvalía? En el Feudalismo parece claro que la dicotomía Mal (Serpiente) vs. Bien (Virgen) se incluye en la línea de la sangre y el linaje (aparte del hecho de que las mujeres sangran). Pero si en el Feudalismo importa la sangre y no la monogamia del familiarismo burgués (donde sólo se vende la virginidad), ¿por qué no Papisas ni Sacerdotisas? También es claro que en el Esclavismo el mundo de los hombres y el de las mujeres están completamente separados (como hoy en el Islam), y sí que hay sacerdotisas paganas, pero, ¿qué tipo de medios de producción son las mujeres (incluso las no-esclavas o no-siervas) en el Esclavismo o el Feudalismo, para que (incluso las trabajadoras) hayan sido siempre doblemente explotadas, incluso no siendo siempre «objeto de deseo» pleno, como en el mundo grecorromano o en el Islam? Como dicen hoy los Talibanes: «con los animales por necesidad, con las mujeres por obligación y con los muchachos por placer». Entonces, ¿sólo la reproducción biológica implicaría la doble explotación, la anulación de la mujer incluso dentro de sí misma, de su inconsciente, como la ablación del clítoris y de los labios vaginales? Si Freud se estrelló contra el inconsciente femenino, yo me confieso inútil ante esta realidad histórica de la doble explotación.

2.— Volvemos pues a nuestro lugar de origen: nos habíamos encontrado con tres escenarios, o, como diría Freud, con una «representación teatral» en acción (Die Darstellungsmittel):

A. La escena del silencio, o estadio del espejo, donde los personajes son sólo dos, o mejor, sólo uno. El propio yo del niño latente que únicamente se lee en el lenguaje del jeroglífico de la imagen de la madre, pero que por ello se desdobla, se escinde (y esto no lo abandonará nunca) en su propio doble. Decíamos: cuando la imagen del yo queda fijada así, aparecen las psicosis o la locura imposible.

B. La escena del Edipo: la trama se complica porque aparece un tercer personaje, que estaba sin embargo escrito ya en el espejo, en el texto de la obra, aunque (como el Vampiro) no se reflejara tras el doble. Lo latente se convierte en presente: el padre y el niño enfrentados a muerte. Hasta que lo Simbólico se impone y el Orden establece su orden: «cuando seas padre, comerás huevos», si te portas de acuerdo con la ley del padre. Adiós David (o no adiós, y ahí radica el problema de las neurosis).

C. La escena del niño que acepta su castración fantasmal, interiorizando la imagen del padre, el símbolo del falo, no es exactamente inversa a la escena de la niña: ésta, como desea lo indeseable, lo que le prohíbe cualquier deseo, para convertirse en «como-mamá» tiene que transgredir la ley: como decíamos, convertirse en deseo ella misma, convertirse en la Intrusa en el orden del deseo o de la Ley.

3.— De cualquier forma la segunda tópica de Freud, como indicábamos también antes, se nos presenta como mucho mejor afilada, una navaja «otra», un cambio de perspectiva teórica: el ello sería el lugar de las pulsiones, el superyó algo obsceno y atroz en tanto que Ley absolutamente –en apariencia– impositiva e impenetrable. El yo sería así el intermediario, el lugar donde se concentra el foco de luz de la escena: recibe por un lado todas las luces cegadoras de la pulsión y por el otro las luces no menos cegadoras –puesto que son sombras– del implacable orden de la ley y del nombre del padre –o su sustituto: el superyó–. Quizás de ahí lo difícil que le resulta al yo decir «yo soy». O que Freud, a propósito de la Primera Guerra Mundial y de las llamadas «neurosis de guerra» (donde «parecían-no-aparecer» los elementos sexuales o libidinales por ninguna parte, y por lo que tanto se le había atacado), tuviese que afirmar que ya desde antes de la guerra se había establecido la imagen del yo sin objeto, o mejor dicho, de la libido fijada al yo (libido narcisista) junto a la libido fijada al objeto (libido objetivada), incluso hasta la autodestrucción del yo (como en el «enamoramiento»)[36]. De cualquier modo, insisto, esta segunda tópica del Ello, el yo y el superyó implica necesariamente el juego de un escenario donde el yo resulta un personaje imposible. De ahí que de la famosa frase de Freud: «Wo es war, soll Ich werden», Lacan ofrezca dos traducciones posibles: «Donde ello era, yo debo advenir», o «Donde se era, allí debo advenir yo». En cualquier caso la intención es clara: no suprimir el ello, las pulsiones, sino dejarlas expandirse para constituir al personaje, para centrar la escena en ese foco de luz (que

también da sombras, por supuesto).

De modo que entre esas dos luces el yo no-protagonista queda siempre desfigurado. Por un lado le asaltan los deseos de la pulsión (y las luces/sombras del Ello) y por otra parte le asaltan las luces del Orden, de la Ley, de la represión o rechazo de deseos. No es extraño así que Lacan retradujera a Freud nombrando al Ello como el lugar de lo Real, es decir, el lugar donde se sitúa la artillería que no cesa de lanzar sus pulsiones, que es en realidad la causa definitiva de todo («lo real causa todo solo»), puesto que sus descargas o su batería de luces resultan arrolladoras. Mientras que a la otra batería de luces, la del escudo o represión, o rechazo (esto es: el lugar del superyó), Lacan la definiría como el espacio de la Ley, del orden, del nombre del padre (un término, por cierto, que jamás utilizó Freud). Entre los dos lugares, el de la artillería y el del escudo, el de las pulsiones y el del rechazo, trata de aparecer el yo como una sombra, como un fantasma: el yo (o sea, para Lacan el lugar de lo imaginario) como el destello, el fantasma que habita o que brota entre la artillería y el escudo (o el muro) de rechazo, como la sombra destrozada entre el boxeador que ataca y el boxeador que contraataca en el rincón del ring. Sombra nada más o una sombra tan sólo serás: en el fragor de la lucha el yo es casi el hombre invisible que trata de vestirse, de construirse, con sus imágenes fantasmáticas como única ropa posible. De ahí que el traje –que no está cortado «a su medida»– unas veces le resulte ancho como a un payaso (eso son las neurosis) y otras veces le resulte tan estrecho que no pueda entrar en él (de ahí las psicosis). Porque jamás hay nada «a la medida». La lucha entre la artillería y el escudo o el muro es atroz y no cesa nunca. La artillería pulsional lanza miles de deseos sin objeto, deseos que «flotan» hasta que se «fijan» en el lugar más inesperado del traje o del cuerpo, o –el recurso básico para vestirse– deseos que no pueden fijarse sino como «deseo del deseo del otro» en el mismo sentido en que Freud/Lacan hablaban de que el inconsciente es siempre en el fondo el inconsciente del otro. Quizás porque las reglas de la lucha se establecieron ya latentemente desde el principio en la escena del silencio: el deseo a (minúscula), o sea el imaginario del niño-yo (su «narcisismo hacia», su «anticipación» para conseguir su propio traje, su propia armadura –siempre desajustada–), y el deseo A (mayúscula), o sea, la imagen del deseo (el fantasma imposible) hacia la madre. De cualquier modo el texto del Drama es prácticamente el mismo, sólo que leído por dos directores distintos, dos visionarios de la «otra escena»: Lacan pedía volver al texto freudiano para dirigir él mismo la escena, para interpretar el texto «a su manera». Cada director puede leer el texto o el Drama como le dé la gana, siempre que no se pierda fidelidad al sentido básico de la obra[37]. Hay miles de cuestiones discutibles en

Lacan (como las hay en Freud), pero la fidelidad al sentido del texto parece indudable. Y estoy hablando sólo de la práctica teórica, pues otra cosa muy distinta es la práctica concreta de los analistas (lacanianos o no) y de su curiosa «institucionalidad» del análisis, atenazados por el mercado capitalista, y nebulosamente aterrados ante el despliegue formidable del mapa genético humano a partir de la cadena doble del ADN[38]. Es obvio que Lacan leyó a Freud en primera instancia a través de la influencia de Heidegger, pero eso no le condujo a un «dasein-analyse», sino exactamente a retomar en Freud un hecho clave en la obra freudiana, sobre todo a partir de los años veinte. Esto es lo que habíamos señalado en el inicio de nuestro trabajo: la cuestión decisiva de la importancia de la «pulsión de muerte». El texto freudiano sobre lo siniestro y el famoso Más allá del principio de placer restablecían sobre el escenario algo que quizás estaba latiendo siempre en Freud, pero que hasta ese momento de los años veinte no se había hecho tan explícito: la realidad de que la pulsión de muerte prevalece siempre sobre la pulsión de vida. Esto ha sido básico en los planteamientos de Lacan y ha sido básico para que nosotros releyéramos a Freud. Ha sido incluso mucho más importante que la lectura «lingüística» que Lacan hizo de Freud, su primer punto débil. Aferrado a la norma de la explosión lingüística de los años cincuenta, aferrado pues al poder de lo establecido «simbólicamente» como Norma, Lacan cayó en la trampa como un ratón ante un queso. Claro que no fue el único: todos los llamados «saberes» humanos pretendieron convertirse en «ciencias humanas» a través de la supuesta cientificidad plena de lo lingüístico[39].

VI. La lengua y el sexo: entre Saussure/Jakobson, el empirismo matemático de la lógica formal y la muerte de la historia (los marcianos nos invaden y nos volvemos locos)

1.— Y así sucedió, en efecto: para el primer Lacan (y los primeros lacanianos) sólo la lengua «explicaba» al sexo y sólo la lingüisticidad legitimaba al psicoanálisis. Sumergidos en ese piélago lingüístico de los años cincuenta y sesenta, la tarea parecía consistir en trasladar continuamente enunciados de un lugar a otro, acarrear términos de un camino a otro, o de un tren a otro. Trasvase de mercancías que se mezclaban en cajas donde podía amontonarse todo, todo

entreverado con tal de que en la caja se colocara la etiqueta de marca: Esto tiene pátina lingüística[40]. Estaba también el chauvinismo francés: Saussure, como nombre del padre. Cierto que Saussure fue fundamental por señalar la arbitrariedad del signo lingüístico (como Maquiavelo había señalado la arbitrariedad de la política). Gato y pato no se correlacionaban por la «cosa» sino por sus relaciones fonológicas internas. De ahí la diferenciación entre significante y significado, entre fonemas y morfemas, etc. Pero todo esto –que es verdad en lingüística– se extrapolaba de una manera atroz. Si ya Aristóteles (¿siempre el nombre del supuesto Padre, dioses?) había señalado que el hombre era un animal lingüístico, ahora el círculo parecía cerrarse: si la lingüística se había convertido en «ciencia», entonces por fin los hombres «lingüísticos» tenían la «Madre Lingüística» para todas sus ciencias «humanas». Si a eso se le añadía la diferencia heideggeriana entre ser y ente teníamos no sólo la diferencia entre lo quieto (más o menos oculto) y lo movible (presente), sino que teníamos a la vez la posibilidad de establecer una estructura fija y global para cualquier discurso: la diferencia entre sincronía y diacronía, entre estructura y génesis, etc. Incluso –luego– entre lo hablado y lo escrito, el poder de la lectura o de la grafía que tanto influyó en Lacan, en Roland Barthes (la dicotomía entre Literatura y Escritura), y, por supuesto, en Derrida (éste además con connotaciones hebraicas: la dicotomía entre diferencia y diferancia). Sólo que la cuestión llegaba más lejos: Lacan (como en cierto modo Barthes, como sin duda la revista Tel Quel, como el Nouveau Roman, como Foucault) daría un sesgo supuestamente poético al psicoanálisis al hablar de la poética como «regeneración del significante». Esto ya no era Saussure en estricto, sino mucho más ampliamente la influencia del formalismo ruso y del Círculo de Praga, de Jakobson muy en especial. Si nos fijamos un poco, los planteamientos de Jakobson (que tanto gustaban a Foucault, y al Lacan de la metáfora y la metonimia) no eran en el fondo más que una «regeneración formalizada» de la vieja idea kantiana (de toda la ideología burguesa en general) de que la poesía debía ser el lenguaje más puro, profundo e íntimo, y de que la labor poética no consistiría, en consecuencia, sino en lavar el lenguaje, purificarlo, revivirlo de su podrido uso cotidiano y fungible. Fijar al significante en su esplendor de brillo, regenerarlo, «purificarlo», retrotraerlo a su «Inmaculada Concepción» (son términos lacanianos). Si esto es poesía, que vengan de nuevo los dioses y lo vean, pero así lo pensaba Jakobson y así lo pensaron todos los estructuralistas (¡incluso aludiendo a Mallarmé, otro supuesto Nombre del Padre de la escritura, «regenerador» del significante!)[41].

Vista desde hoy, aquella ciénaga lingüística se nos ofrece como un delirio que

sólo parecería tener una explicación plausible: la obsesión de las llamadas «ciencias humanas» por convertirse en verdaderas «ciencias», y (en el caso del psicoanálisis) la obsesión de Lacan por establecer al fin la verdadera no-biologización, no «naturalización fisiológica» del inconsciente freudiano. Cuando las aguas de la tormenta lingüística se calmaron algo (o mostraron la mixtificación del trasvase de enunciados), incluso quizás en medio de la tormenta, Lacan, listo como el hambre, quizás intuyó algo de la insuficiencia de tales trasvases inauditamente impunes: la lingüística sola no bastaba. Lacan «olió» que el empirismo anglosajón (que ya era la ideología dominante en todo el mundo occidental –incluso en el estalinismo– mucho más que la antimetafísica de Nietzsche/Heidegger, mucho más que el lingüisticismo abstracto del Estructuralismo y de Jakobson) exigía otras coordenadas más rigurosas para el establecimiento de un «lenguaje científico». Era algo que ya provenía del llamado Círculo de Viena (de Carnap a Wittgenstein), pero que ahora se había filtrado por los correosos e impermeables tubos de las cañerías anglosajonas, en especial a partir de Reichenbach: si todo es lenguaje, vamos a colocar bien los filtros entre lo que es ciencia y lo que no lo es. Todo esto también fue otro fantasma que acabó diluyéndose (¿quién le iba a dar órdenes lingüísticas a los neutrones?), pero se trataba ahora de las «ciencias humanas» y aquí no había más que dos modelos: o el fisicalismo del segundo Carnap, o la lógica formal, la simbología matemática, del propio Carnap, de Quine, de Russell, etc. Como el fisicalismo era exactamente lo que se trataba de evitar, Lacan no tuvo más remedio que recurrir a la lógica formal, a la «matematización» de su discurso barroco: sus famosos matemas, la «formalización lógica» del discurso analítico. Con ese «logicismo formal/matemático» parecía al fin haberse logrado la conversión del psicoanálisis en una verdadera ciencia no fisiológica o bioquímica, etc. Es decir, el segundo punto débil de Lacan. Repito que, vistos desde hoy –y quizás desde los años ochenta–, estos dos puntos débiles, el lingüisticismo impune y la intromisión sin protocolos del sueño matematizante o de la lógica formal (curiosamente pertinaces en el lacanismo, incluso cuando ambas cuestiones empezaron a dejar de ser una «moda», cuando la tormenta ya había pasado), fue algo que sus críticos no cesaron de reprocharle. Fue por ahí por donde se produjo el abordaje a los flancos más torpes de su nave, y muchos lacanianos, al creerse desarbolados, se transformaron en «cínicos», esto es, en meros aspirantes pseudoneoyorkinos en busca de posesión de clientela (desde la muerte de Masotta esto fue algo generalizado en Argentina, y si los norteamericanos –no todos– hablaban del análisis como adaptación del yo al medio, el yo de los analistas españoles, europeos y latinoamericanos –no todos– sí que supo

adaptarse bien al medio ambiental del mercado). Y sin embargo, de hecho, no había motivos ni para el desarbolamiento, ni para la huida, ni mucho menos para atrincherarse «institucionalmente» –la manía casi neurótica por la Institución no se comprende sin esto– aferrándose a planteamientos teóricos que quizás no costaba demasiado revisar (Jacques-Alain Miller lo ha hecho muy seriamente, y no ha pasado nada).

Pero que una inteligencia como la de Lacan pudiera tener también una «mandíbula de cristal», como se dice en el argot boxístico, no se mostraba plenamente en esos dos puntos débiles (el lingüisticismo y el lógico formal), sino en otro lugar mucho más oculto y más silenciado. Quizás porque esa «mandíbula de cristal» es la verdadera raíz inscrita en el inconsciente ideológico dominante y por consiguiente no se ve, no se nota, no se percibe. El lugar realmente débil, el verdadero punto ciego del lacanismo, radicaba en su pacto tácito con la Antropología. Y no me refiero en estricto a la Antropología cientifista (que también funcionó en este sentido del «pacto» bajo la figura inevitable de Lévi-Strauss), sino mucho más ampliamente a la ideología de lo antropológico como explicación última de la verdad y del significado de la Naturaleza Humana, en tanto que «sustantividad» opuesta a la Naturaleza Natural. Algo absurdo, de entrada, por el hecho de que todo es (todos somos) Naturaleza. Pero algo necesario como algo inscrito en nuestro funcionamiento ideológico inconsciente desde el momento, decíamos, en que la burguesía «mató a Dios» (sólo Nietzsche tuvo el valor de explicitar ese crimen, precisamente en su revuelta contra la metafísica clásica burguesa). Pues, en efecto, desde ese momento había necesidad de buscar un sustituto global de Dios (de ahí la Naturaleza Humana) y un sustituto concreto al alma divina de cada individuo. De ahí lo que venimos llamando la «desacralización», que fue necesario establecer en el mundo capitalista/burgués, y la necesidad de hallar/construir un alma no-divina para el cuerpo vivo: el proyecto de Freud (y de toda la filosofía desde Descartes a Hegel, o desde Kant, Locke y Hume: igual ocurre en la Literatura). Es decir, la necesidad de construir un yo que anduviese por sí mismo (Robinson) a la vez que un discurso que tratase de establecer y legitimar sus propias contradicciones. La Literatura admite las contradicciones para resolverlas. La Filosofía no admite las contradicciones porque las da previamente por resueltas: sólo trata de legitimar su orden. Freud acierta al decir que las contradicciones son algo que no le importa en absoluto al inconsciente (y por tanto el inconsciente puede ser el ámbito de todas las contradicciones). Pero al «desacralizarse» el mundo, se desacralizan también todos sus gestos: desde el sexo al humor. Es por eso quizás por lo que entre 1901-1904 Freud publica la

Psicopatología de la vida cotidiana (un año después de los Sueños, pero vimos que el primer capítulo es de 1898), y en 1905 los ya citados Tres ensayos sobre la teoría sexual, a la vez que El chiste y su relación con el inconsciente (también el «caso Dora»), pues los tres textos son signos de lo que definimos como mundo desacralizado. Así una marca clara en la nueva escritura: lo que llamamos el humor inteligente, es decir, lo más próximo a la Ironía entendida en sentido moderno. Ironía o dicho de otro modo: cuando Dios se cree que es Dios comienza la Psicosis, el vacío total de la locura. Para no creernos dioses y para salvarnos de la locura nos reímos –nos «distanciamos»– de nosotros mismos y de la vida (pero no como burla de la vida sino para afirmarla). Fue esto sin duda lo que llevó a Freud, como decíamos antes, a hablar de El chiste y su relación con el Inconsciente (pero también, en cierto modo, lo que llevó a Brecht a hablar de Distanciamiento) y, en consecuencia, lo que llevó a la burguesía (no a Freud, ni a Brecht: tuvieron que romper con ella) a establecer unas nuevas reglas de vida, unas nuevas «tablas de la ley» (el tribunal de la conciencia kantiano y sus tablas de categorías y de juicios: Razón, Ética, Sentimientos, etc.), y, con ello, tras la medicalización positivista, la necesidad similar de encontrar un psiquismo, una psicología, un «algo», que explicara el funcionamiento no divino de lo humano. Por los caminos astutos de la Razón (que diría Hegel), o por los taladros y madrigueras (que diría Góngora, ¡y luego Deleuze y Guattari!) de la imaginación investigadora, Freud, decíamos, siguió este sendero, hasta que abandonó la imagen del descubrimiento por la necesidad de construcción (siempre hipotética, siempre renovada, siempre cuidadosa al extremo en no excederse) de ese «aparato psíquico» que acabaría por denominar Inconsciente. Pero la ideología «antropologista» estaba incrustada ya ahí: desde la búsqueda freudiana de lo que hace vivir al cuerpo (y el establecimiento de la primera tópica), hasta la construcción teórica freudiana del aparato psíquico como «nueva alma otra» y el establecimiento del Inconsciente como segunda tópica. Freud: entre otra «alma sustancializada» y la «desustancialización» del «Aparato psíquico». He ahí la raíz de todo el problema.

2.— En una palabra: la necesidad primaria de rellenar el hueco de la muerte de Dios a través de la imagen de la Naturaleza Humana es sin duda la clave de toda la discursividad burguesa «laica» (en el sentido en que, cuando es «religiosa», lo es sólo en su propia intimidad). Algo que se acentúa mucho más, como decimos, a través del cientifismo social positivista y su medicalización global: la necesidad de conocer para prever y curar cualquier enfermedad social o

individual. No es extraño que el «comtismo» se extendiera por todas partes y que Freud (aun por azar ¿elegido?) fuera traductor de Stuart Mill. La ideología antropologista estaba siempre latiendo en el fondo, y subyace siempre en Freud a pesar de sus múltiples dudas al respecto. Y por supuesto es un inconsciente ideológico que hoy nos abruma, algo que nadie pone en duda. Pero en los años cincuenta y sesenta, los años de Lacan, esta cuestión se había reforzado hasta el extremo porque el Estructuralismo «in genere» parecía anunciar la tercera muerte de la Historia. La primera muerte de la Historia la declararon los ideólogos burgueses tras el triunfo de la Bastilla: advenida la luz («hágase la luz, y la luz fue hecha»: no dejan de ser curiosos los términos religiosos de la Ilustración burguesa), el hombre se realiza, la historia en bloque se ha realizado (luego Hegel añadirá, obviamente, que sólo con la realización del Estado Prusiano, o mejor, con la plastificación de la Razón Filosófica, incluso a través de la figura de Napoleón, la Historia queda por fin terminada). Para todos estos teóricos del clasicismo burgués claramente la Historia será ya sólo el pasado, en especial el retorno a los supuestos verdaderos orígenes: el glorioso espíritu –¡esclavista!– del origen grecorromano, primera imagen de la luz, oscurecida luego por mil años de cristianismo (mil, por supuesto, son muchos años), un «espíritu» inexplicablemente «renacido» en el Renacimiento y luz destellante y plena por fin –otra vez, como en los orígenes– tras la Bastilla. Sólo faltaba que llegara la luz eléctrica, las bombillas de la casa y de las farolas de las calles: Edison podía convertirse así en el símbolo verdadero del dominio de la Naturaleza Humana sobre la Naturaleza-Naturaleza, un segundo Robinson sólo que en más científico. Tan científico al menos como pretendía ser Freud. La segunda muerte de la Historia la decretó Heidegger al declarar la fusión entre el Ser/Técnica y el Nazismo. Ya el Ser se habría revelado en pleno, ya no harían falta más «epocalidades históricas» donde el ser apenas se asomaba a través del pobre ente, dándose y rehuyéndose a la vez. Ahora el Ser habría brotado en pleno a través de la fusión entre la Técnica y el Nazismo. Si luego pasó lo que pasó –nos añadía el Heidegger de los años cincuenta– no fue por culpa del Ser/Técnica ni del Nazismo, sino porque los nazis pervirtieron al Nazismo y así el Ser tuvo que volver a ocultarse abrumado además por el mundo de la Técnica, ahora ya «suelta» y sin trabas. La tercera muerte de la Historia, la que parecía insinuarse con el Estructuralismo, derivaba evidentemente de ahí, sólo que con el matiz de la conjunción entre el ser y la cientificidad lingüística global (incluidas las «ciencias humanas»). Todo quieto, por fin. Y desde luego, la última muerte de la Historia, la decretada por ciertos teóricos americanos –en absoluto banales como a veces se ha querido decir– como Fukuyama, el burócrata del Pentágono, pero mucho más en serio por un filósofo profesional de

la talla de Richard Rorty, es clara: la conjunción plena entre el Mundo y la Democracia capitalista americana supone al fin la realización de la Historia (algo que no sólo deriva de Hegel, sino igualmente, como vemos, del primer Heidegger e incluso –para Rorty– del «autosuicidio» de la propia analítica cientifista de los discípulos de Reichenbach). Si la «otra» Filosofía no científica, la que se asimilaba a la Literatura, tenía –como la propia Literatura– algún significado, éste no podía ser más que el de ejercer una labor «crítica» a favor de tal Democracia entre comillas. Establecida ésta por todo el planeta, ¿para qué –en el fondo– la significación de la Filosofía o la Literatura? Claro que Rorty es mucho más complejo, por supuesto, pero eso es lo que realmente se deduce de su extraordinario libro Consecuencias del Pragmatismo. Ser pragmático americano implica que «su» Democracia vale ya más que cualquier Filosofía o Literatura. Cabe reformarla, por supuesto, pero conviene atenerse a la verdad de su justicia práctica (como de algún modo también legitimaría el inteligentísimo Rawls). Otro fin de la Historia, en suma, sólo que ahora plenamente fundamentado: teórica y pragmáticamente.

Pero volvamos a Lacan y el Estructuralismo en que se forjó. Evidentemente el Estructuralismo insinuaba el fin de la Historia, no sólo por el «cientifismo» ambiental, sino como primer prólogo al casi ya previsto dominio del mercado-mundo actual y sin alternativas. O mejor: sólo con las alternativas (también heideggerianas en última instancia) del instante (la fusión de esencia y existencia) o del descentramiento y los márgenes del sistema (de Vietnam a las drogas y el sexo). Pero el Estructuralismo en sí odiaba la Historia en tanto que realidad de hecho (y en tanto que posibilidad de cambio: pero eso no se decía). De ahí la importancia dada a la estructura vs. la génesis (una dicotomía absurda: sólo anudada en los límites del evolucionismo y/o del historicismo burgués: vienen a ser lo mismo) o la importancia dada a la sincronía vs. la diacronía (de nuevo términos lingüísticos que Lévi-Strauss incorporó a su acervo). Si la Historia desaparecía, el único telón de fondo que quedaba para «lo humano» tenía que ser obligatoriamente –y de nuevo– la imagen básica de la Naturaleza Humana. O sea, el ideologismo de lo antropológico. Así Lacan incorporó a Lévi-Strauss para enlazarse a la vez (lo cual no era muy difícil) con el Freud de Tótem y Tabú (1913) o de El porvenir de una ilusión (1927). O sea, lo que se suele llamar el psicoanálisis aplicado en sentido amplio, ese absurdo. Esta Antropología «sui generis» quedó así establecida, decíamos, como telón de fondo del psicoanálisis. No sin consecuencias y todas malas. En especial una: el «aparato psíquico» tan minuciosamente elaborado por Freud, caso a caso, incluso por el propio Lacan (también paso a paso) se iba derritiendo burdamente

hasta tratar de convertirse en la teoría general de un fantasma, el verdadero fantasma creado por nuestra ideología burguesa: el fantasma de la sustantivación de la Naturaleza Humana, o el psicoanálisis (en tanto que sustancialización a su vez del «aparato psíquico») como la auténtica ciencia de las ciencias, la auténtica ciencia del Hombre, su paradigma pleno. Ahí fue, exactamente ahí, donde Lacan nos mostró cuán frágil puede ser la mandíbula –de cristal– de un luchador de genio indiscutible. Claro que ese intento final (aunque siempre latente) de Lacan nos resulta hoy desfasado y acaso grotesco, pero no así –como indicábamos también– el antropologismo sustancialista de base que lo impregnaba (puesto que ese inconsciente ideológico es hoy nuestra norma cotidiana de vida). Sólo que donde menos se espera, cualquier día en cualquier esquina… El propio Lacan teorizó al extremo las lagunas, los huecos, los blancos del lenguaje (como ya lo había hecho Freud respecto al «chiste», y lo veremos después). En el rincón más inesperado del lenguaje surge el hueco con el que se tropieza, el blanco que ciega, que te hace retroceder y reflexionar. Fijémonos en ese blanco: como se sabe de sobra, Lévi-Strauss siempre dijo (como Mauss, Dumézil, etc.) que toda cultura no es más que un conjunto de sistemas simbólicos, cuyos niveles más altos estaban ocupados por el lenguaje, las reglas matrimoniales o –más en estricto– las «estructuras elementales de parentesco». Dejando de lado el término «elementales» (con el que Lévi-Strauss también pretendía asimilarse a los rasgos elementales de la Lingüística: fonemas y morfemas, etc.), la cuestión abría de repente una brecha inmensa en todo el horizonte «antropologizante». Nada menos que esta brecha: si el psicoanálisis se ocupa de ese extraño «aparato psíquico» que surge en el niño desde el primer momento del nacimiento (atrapado en el lenguaje desde el principio, precisaba Lacan) resultaba obvio entonces que jamás, decíamos, se nace «en el vacío». Volvemos así al principio de nuestro relato: el hombre no nace sino que se hace (puesto que evidentemente el «modo de hacerlo» anticipa ya de alguna manera el modo, el lugar en que va a «nacer-hecho»: me gustaría ser Heidegger y escribir «nacido-hacido», pero no me atrevo). Y exactamente el niño se «nace-hace» atrapado desde el principio por unas específicas relaciones de parentesco. Y aquí es obviamente donde surge el blanco, el hueco: porque el niño no nace «en hueco» y porque esas estructuras de parentesco son siempre históricas y distintas en cada coyuntura histórica. La Historia en sentido fuerte retorna así como el retorno de lo reprimido por la ideología antropologista. El niño nace-hecho como animal social y se convierte en hombre a través de la confirmación de ese aparato psíquico que le proporciona su lugar «familiar/social», o sea, la historia que ha constituido esas relaciones de parentesco. Taxativamente: el niño nace hecho por la historia.

3.— Este planteamiento no tiene vuelta de hoja, sólo que necesita matices: lo más toscamente habitual es decir que el niño es el texto y que lo que le rodea es el contexto social. Así también se solía explicar la Literatura por «lo social». Y así, en cierta medida, lo entendieron los freudo/marxistas, aquel término tan aleatorio que podía abarcar desde Reich o Fromm hasta las múltiples variaciones de los supuestamente «marcusianos». Sólo que esta relación texto-contexto (la más burda, insisto) no tiene nada que ver con lo que dice Freud y lo que interpreta Lacan. Pues lo que Lacan señala estrictamente es lo que acabamos de indicar: que el niño está atrapado por el lenguaje «desde el principio», que el niño no está ahí afuera (o influenciado por lo de afuera) sino que está siempre dentro del texto social. Las reinterpretaciones más sutiles y menos burdas son por supuesto las de Foucault y las de Deleuze-Guattari (¡nada menos que un Anti-Edipo, subtitulado Capitalismo y Esquizofrenia!), y, cómo no, las continuas polémicas de Derrida acerca de la noción de Letra y/o de Escritura en Lacan («ser justo con Freud», dijo Derrida[*]), mucho más cuando la «de-construcción» de Derrida se convirtió en el modelo paradigmático para las universidades americanas. Sin embargo, no voy a entrar en este juego de espejos: ni Foucault, ni Deleuze/Guattari, ni desde luego Derrida, están tan alejados como parece de la interpretación lacaniana de Freud, puesto que todos se mueven –nos movemos– en el horizonte teórico del antropologismo. Y es precisamente en ese horizonte teórico de lo antropológico donde Foucault situaba su problemática de las «disciplinas» del cuerpo, donde Derrida situaba su problemática de la «diferencia» del cuerpo de la escritura, donde Deleuze y Guattari situaban su problemática de la esquizofrenia corporal del Anti-Edipo, etc. Y, como se podrá comprender fácilmente, es ese horizonte antropologizante el que nosotros queremos quebrar introduciendo ahí el retorno de lo reprimido, esto es, la presencia brutal de la Historia. Confundir el funcionamiento del «aparato psíquico» freudiano con el interior de una supuesta Naturaleza Humana más o menos sustancializada (y sustitutiva de la anterior alma divina): he ahí el verdadero Drama de toda la problemática teórica establecida a partir de Freud.

4.— Sólo que con un último matiz decisivo: a veces se me ha dicho –y en apariencia podría tener su lógica– que lo que vengo llamando hace años el «inconsciente ideológico» no es más que lo que Freud llamaba el «superyó» y Lacan el orden de lo simbólico. Nada más lejos de la verdad, pues aquí no valen

más las analogías ni los trasvases. Repito, no hay más drama que éste: no se puede confundir el psiquismo freudiano (que es un funcionamiento literal y libidinal) con una especie de Tablas de la Ley kantianas (sustitutos de almas divinas) y más o menos sustancializadas en sí. Ya lo he esbozado en el Liminar de este capítulo: en el fondo me da igual que el yo aparezca como desgajado del Ello a partir de los cinco años o que aparezca atrapado por el lenguaje desde el principio. Lo único que importa señalar es cómo el inconsciente ideológico actúa siempre ahí, dando «figura» a los movimientos del aparato psíquico. Pero, por otro lado, conviene resaltar esto: las reglas propias de que habla Freud en su Abriss. O de otro modo: el orden simbólico o el superyó (como el lenguaje en sentido amplio) funcionan sólo –y únicamente ahí cobran su sentido– en el interior del funcionamiento del aparato psíquico. Fuera de ese funcionamiento interno del inconsciente psíquico las cosas funcionan de otra manera completamente distinta. Pongamos un ejemplo básico: Freud señala con justeza que al inconsciente psíquico –como indicábamos– le traen al pairo las contradicciones, que el inconsciente psíquico asume cualquier contradicción sin problemas, quizás porque tiene que asumir cualquier traje, sea ancho o estrecho, sea neurótico o psicótico. Las contradicciones surgen pues a partir de la no-contradicción, es decir, a partir del hecho de que el inconsciente psíquico no tiene más remedio que funcionar, que vestirse, con el traje difuso que le impone la relación pulsión/represión. Por el contrario, el inconsciente ideológico vive en, por, ante, sobre, tras las contradicciones vitales de existencia, etc. Quiero decir con esto que la estructura del inconsciente psíquico tiene su propia lógica interna. Del mismo modo que el inconsciente ideológico tiene a su vez su propia lógica interna, quizás ambas basadas en la contradicción. Para el inconsciente psíquico la contradicción no existe o, mejor dicho, le resbala porque sólo luego –en sus manifestaciones neuróticas y psicóticas– la contradicción va a existir como desajuste del traje. Por el contrario, el inconsciente ideológico vive gracias a la contradicción, gracias al hecho de asumirla o no asumirla: y así es como se estructuran los discursos de la vida cotidiana, de la literatura, de la filosofía (incluso de las ciencias). ¿Dónde se «abrochan» pues históricamente ambas lógicas internas, como actúa ahí el «efecto-historia»? Obviamente, decíamos, a través no de la lógica interna del inconsciente psíquico sino a través de las manifestaciones del inconsciente psíquico. Si no se nace niño en el vacío, tampoco se es neurótico en el vacío (tampoco se es loco o psicótico pleno en el vacío, aunque obviamente la locura suponga un vacío total). Es así, en las manifestaciones del inconsciente psíquico donde se ve actuar directamente al inconsciente ideológico, puesto que el lenguaje como hecho social o parental, o histórico, ha actuado siempre en la constitución del aparato psíquico, en su

configuración interna. Mejor dicho: desde antes de que este inconsciente psíquico se manifieste (en sus neurosis, etc.) se ve inmediatamente atrapado en las mallas del inconsciente ideológico. Repito: no se es neurótico «manifiesto» (por poner el ejemplo clave: la histeria) en el vacío: siempre se es histérico/histórico. Creo que esa es la única solución del problema del «abrochar» (tal como lo he planteado más ampliamente en el comienzo de este libro). Lo mismo que el niño se ve atrapado desde el principio en el inconsciente ideológico que va a servirle para configurar su aparato psíquico, de igual modo las manifestaciones psíquicas se ven atrapadas desde el principio en el orden de ese mismo inconsciente ideológico. Pero no me refiero sólo a las manifestaciones neuróticas. Me refiero igualmente a las manifestaciones «normales»: ser «como-papá», ser «como-mamá», supone ya siempre un atrapamiento en el inconsciente ideológico establecido. Pues no podemos olvidarnos de que las manifestaciones llamadas «normales» son –al menos para el Freud de los años veinte, y quizás antes– la verdadera clave del psicoanálisis. Y digo quizás antes, cuando debería decir sin duda. Freud lo vio clarísimo precisamente al publicar en 1900 La interpretación de los sueños. Las claves del libro pueden ser muchas, pero el eje básico es éste: no sólo que en el sueño los enfermos «no mienten», sino que todo el mundo sueña, todos soñamos. Los «normales» y los «anormales». Es la manifestación básica del inconsciente psíquico, pero es una manifestación inmediatamente atrapada, configurada, por las contradicciones y el desmontaje del inconsciente ideológico. Tampoco –jamás– se sueña en el vacío. Se dirá: el sueño es la realización de los deseos reprimidos. De acuerdo, siempre que entendamos cómo funcionan ahí las relaciones pulsión/represión. Porque estas relaciones internas se convierten en imágenes, en ideogramas, en jeroglíficos. En el fondo Dora sueña con ser hombre para poseer a una mujer; en el fondo el doctor Schröder sueña con ser mujer para salvar al mundo… La escritura del sueño no es sólo ideográfica, está atrapada en las relaciones del inconsciente ideológico establecido. Si no, no se explica: ¿por qué una mujer tiene que convertirse en hombre para poseer a otra mujer? ¿Por qué sólo una Mujer/Madre puede salvar al mundo? Por supuesto, se trata sólo de figuras ideológicas del imaginario familiarista burgués, del inconsciente ideológico establecido –hasta en su variante religiosa–. Así las fobias de Juanito (Hans) hacia los caballos se resuelven en el deseo de querer «cariño-de-mamá» (y de querer que no desaparezca el «fantasma» de papá por tener un pene más pequeño que el de un caballo), un cariño –«mi mamá me mima»– que supone otra figura ideológica del familiarismo burgués hasta los tuétanos (en otro tipo de relaciones parentales se le exigiría otro tipo de cariño a la madre), etc. Los sueños son, pues, la clave de las manifestaciones del

inconsciente psíquico en tanto que atrapados desde el principio por el imaginario del inconsciente ideológico establecido. Pues aquí radica todo: si no creemos en que es el inconsciente ideológico (la Historia) quien configura al inconsciente libidinal, quien engrasa al aparato psíquico, entonces tendremos que creer, insisto, en que el aparato psíquico no es tal, sino que es el fondo sustancial de la Naturaleza Humana, esa «dialéctica de las profundidades» de la que Freud procuró huir siempre, porque jamás creyó en ningún «alma sustancial». Hora va siendo de que nos acordemos de esto.

5.— Pero hay más claves en este proceso: debemos así retornar al teatro. Compremos la entrada: en el psicoanálisis siempre hay que pagar la deuda de estar vivo, cierto, pero ¿por qué «en forma de dinero»? ¿Por qué, si no fuera por la metáfora fortísima del contrato o del mercado como constructores del yo con «deudas»? Ahora podremos ver más de cerca aquel escenario, que habíamos abandonado momentáneamente. Sin sorpresa –o con ella– comprobaremos que ese drama (el de la lógica interna del aparato psíquico) sigue exactamente las reglas del llamado drama neoclásico: presentación (la fase del lenguaje del silencio), nudo (la fase del Edipo) y desenlace (la salida del Edipo a costa de la castración). Sólo que si nos fijamos más detenidamente nos daremos cuenta de que en ese escenario «otro» sucede algo raro. En primer lugar, la repetición: la obra se representa una y otra vez, es a-temporal en este sentido, no sólo porque abarca a todos los individuos y a todas las épocas, sino porque su desenlace es falso: no hay final, es una especie de eterno retorno, no se acaba nunca (por eso Freud nos dirá siempre que la cura no tiene fin). Pero es en este escenario obsesivamente repetitivo donde la obra curiosamente jamás aburre. Puesto que todo ese argumento aparentemente simple se juega sin embargo en una multiplicidad infinita de combinaciones: en el interior de cada individuo. Es ese drama el que se manifiesta como sueño, sólo que se pictografía únicamente a través de las imágenes de cada coyuntura histórica concreta, a través del poder del inconsciente ideológico que configura desde el principio las formas concretas de las imágenes del sueño. De ahí el pasmo de Freud ante las imágenes del cine. De ahí que necesitemos volver a la cuestión de las metáforas freudianas, precisamente en el lugar donde se estrellan: hemos visto cómo Freud establece la primera tópica (el primer sistema psíquico) del cuerpo que vive a través del cuerpo que sueña; hemos visto cómo establece la segunda tópica no a través del cuerpo que vive sino a través de su cómo, de las instancias psíquicas del Inconsciente. Y hemos visto cómo se ve obligado a utilizar las metáforas no sólo

para acarrear nociones de un lado a otro, sino para fijar esas metáforas en su escritura y convertirlas en categorías teóricas. Pero hay un momento en que las metáforas fallan: precisamente cuando tratan de trasladarse más allá de ellas mismas (el inconsciente psíquico como «psicoanálisis ampliado», tratando de «explicarlo todo») y, muy en especial, más doloroso (porque está dentro de sí mismo, porque es algo desde donde el psiquismo se ha desgajado: desde la biología) cuando las metáforas psíquicas tratan de explicar lo inexplicable: la locura o el absoluto «grado cero» de la explicación. Y sin embargo Freud (no sin recelo) trata una y otra vez de alcanzar lo inalcanzable. El psicoanálisis también podría explicar la locura (o al menos algunas manifestaciones de la locura, como la paranoia, etcétera).

6.— Se puede afirmar con razón que este intento de acceso a la «locura real» parece de hecho, más que una cuestión científica imposible, un deseo de realización de deseos en Freud: su deseo de alcanzar el auténtico más allá. Como esbozábamos, nada menos que anudar el psicoanálisis con el ámbito de las «ciencias naturales». Pues eso no sólo implicaría convertir al análisis en una verdadera ciencia, sino sobre todo enlazar, a la vez, lo normal y lo anormal, y cerrar (suturar por fin) la brecha o la herida entre lo somático y lo psíquico. En cierto modo, y en primera instancia, la imagen de la pulsión parecía haberle venido para ello como anillo al dedo: decíamos, la pulsión como señal –o descarga de artillería– que lo somático enviaba siempre a lo psíquico. Un curioso viaje de transferencia: la carta que llega o no llega a su destino. Pero ante la locura es obvio, las metáforas no valen, ahí las cartas nunca llegan a su destino ni la carta está jamás donde debería estar. Ahí Freud se estrelló contra la biología o el psiquismo absolutamente dislocado, como se estrelló al intentar explicar la Historia sustituyéndola por el biologicismo más tosco de la metáfora del psicoanálisis. Pero si hablamos del estrellamiento contra «la locura» (o contra la Historia) lo más importante, para nosotros, será retornar al problema de la «normalidad». Con lo cual tendremos que retrotraernos de nuevo a la problemática de los sueños. Es decir, a la configuración del aparato psíquico según la otra metáfora básica de Freud: la tópica no basta. Para funcionar necesita de su propia dinámica y de la lógica de lo económico. Ahí radicarían los ejes de ese dispositivo psíquico. La tópica (digamos tanto la primera –inconsciente, preconsciente, consciente– como la segunda, la que acabamos de ver: el ello, el yo y el superyó) jamás indica lugares quietos, sino una dinámica que implica intercambio continuo de significaciones o de fuerzas energéticas,

intercambio o combinatoria que a la vez está reglamentada por la necesidad «económica» de no-descompensación. Entre la pulsión y el rechazo no puede haber descompensación de fuerzas (no sólo para la permanencia de la especie sino para la propia estabilidad del yo). Sólo que la sombra de la estabilidad del yo es precisamente lo que nos lleva, decíamos, a la problemática del sueño. La roca clave de la «normalidad» del psicoanálisis –y del psicoanálisis como eje de la vida «normal»: todas las personas sueñan–. Y eso es lo que vamos a intentar nosotros ahora. Analizar la «normalidad» del sueño desde el anverso en que Freud comenzó a pensarlo: la escritura filosófica o literaria.

VII. Volver a Freud: ¿quiere hacer el favor de no contarme más chistes, por favor? Estoy soñando

1.— En forma muy esquemática esto es lo que sabemos que dice Freud al respecto desde tal perspectiva. Como indicábamos, el sueño es una elaboración, un trabajo. Se sueña dormido o despierto, esto es obvio, pero no se trata de la profundidad romántica de la que hablaron Albert Béguin[*] y tantos otros, ni mucho menos del sueño como magma estúpido de lo racional/consciente, como dijeron los positivistas científicos. No es que fueran cartesianos, es que no tenían ni idea de lo que significaba la «construcción» del «yo-soy» en Descartes (o en Montaigne, o en Cervantes: luego en Locke y Hume, etc.). El pienso luego (yo) soy era una apuesta mortal, una apuesta de vida. La apuesta de un viajero que (como otra vez acabaría por explicitar Nietzsche) siempre tenía su sombra. Me molestan muchas cosas aquí: 1.o) Que se confunda el racionalismo con el materialismo histórico (cada ciencia tiene su propia racionalidad: la Razón, decimos, es el gran invento burgués para sustituir a Dios; la irracionalidad o la transgresión no sirven para nada. Sólo son la otra cara de la moneda o del folio); 2.o) El cartesianismo únicamente vale en tanto que apuesta por el yo-soy. Eso son también los Ensayos de Montaigne, el «yo-soy» como legitimador del discurso o de la existencia misma (pienso luego existo, o sea, el atrevimiento, la apuesta de decir «yo soy»). Sólo Kant, repito, se atrevería a establecer el verdadero tribunal de la conciencia y sólo tendría un paralelo mucho más burgués, más empirista, más concreto: el psicologismo de Locke (Kant y Locke, los padres de todo, con un solo enemigo por ahí: ese maldito Hume que parecía ser de los suyos del mismo modo que podía ser uno «de los nuestros», como otra

vez diría Conrad en Lord Jim). Por supuesto que fijar el reglamento del juego sin Dios (las reglas para ordenar la Razón) era algo que sólo podía establecerse a partir del ocultamiento (inconsciente) de la problemática ideológica de fondo. El rey (el señor, Dios) ha muerto, y ya no hay un viva el rey, sino el nuevo/otro rey: la supuesta Razón humana, el supuesto «yo racional». Pero el Descartes «nocturno» no era el de la poesía ni el de los Rosacruces, sino más bien el que interrumpe su discurso «metódico» para decir «tengo frío». El yo-soy del cogito es una apuesta (como en cierto modo luego la de Pascal) sólo en este momento: cuando piensa/siente con el cuerpo y el discurso del cuerpo se impone. Así ocurre acaso con el discurso del sueño. El cuerpo en reposo sueña, ¿qué? Una cuestión «económica», otra metáfora básica: el ahorro del displacer. El sueño existe para no comunicar nada, sólo para «realizar deseos» (o desear no realizarlos), para no entregar nada a nadie salvo a sí mismo. Ese ahorrarse displacer en la estructura del sueño funciona a través de un mecanismo complejísimo. Por supuesto todos sabemos lo que Freud nos dice al respecto, y también lo habíamos bosquejado: un contenido latente y un contenido manifiesto, a través del doble trabajo de la condensación y del desplazamiento. También todos sabemos que Lacan convirtió estos términos en una nueva rampa de trasvase. Siguiendo a Jakobson, la condensación sería la metáfora (sustitución de un objeto por otro) y el desplazamiento sería la metonimia: el desplazamiento del sujeto de un lugar a otro del lenguaje (la parte por el todo o viceversa, etc., como la vieja sinécdoque), salvo con el matiz de que la metonimia aludiría a lo concreto/real mientras que la metáfora aludiría a lo abstracto/irreal (de una originalidad sorprendente, como se observa, incluso sin acordarse de Ortega que fue el que describió exactamente así la cuestión a propósito de las metáforas). Pero no quiero aburrir con lo evidente. Freud, es lógico, matiza más: el sueño vuelve a ser teatro. No quiero decir la vida es sueño, pero algo así. Si el sueño se puede contar después es porque de hecho ha sido un escenario vivido, una representación, otra vez un teatro. Aquí radicaría pues la elaboración secundaria del sueño: en el hecho de que puede ser relatado porque antes ha sido «escenificado»: el analista se convierte así en una especie de descodificador de un jeroglífico, de una piedra Rosetta. El lenguaje icónico del sueño, sus imágenes inconexas, han de ser traducidos en el relato, asimismo inconexo, del soñador (y esperando que no mienta: ahí cada detalle es decisivo) hasta que finalmente el analista se convierte en constructor/deconstructor del sueño –y sus síntomas: latentes y manifiestos– para conseguir restablecer la cadena de su supuesta significación. Derrida escribió un par de artículos magníficos al respecto[42] (aunque no me gusta su análisis acerca de la metáfora del block mágico, las tablillas de cera donde se va inscribiendo la escritura por detrás sin

que se vea), pero el verdadero maestro de la de-construcción constructiva, de la descodificación, es sin duda Freud. Su genio resulta aquí incomparable. Lector de un relato «oído», que él tiene que relatar a su vez, es mucho más que un traductor: es un escritor en el más pleno sentido de la palabra, puesto que redacta imágenes que le han sido relatadas. Da vida al silencio. Muestra lo que no hay, ya que lo que hay –lo que el soñador cuenta– es precisamente la ausencia de escritura, sólo un conglomerado de imágenes. Así, cuando Freud escribe sus casos (digamos el de Dora) forzado por la pulsión del otro, no está ejerciendo de traductor, pero tampoco –en absoluto– es mero receptor de la «palabra soplada» (como diría Derrida). Está mostrándonos la verdad de la escritura literaria: una cosa es la persona que escucha y otra cosa es la persona que escribe bajo la presión de un inconsciente (de una pulsión) que es a la vez algo propio suyo y algo de lo otro: un nudo (¿borromeo?) indisoluble y en el fondo imposible de solucionar: ¿cuál es la pregunta que el escritor intentó resolver en su escritura? ¿Cuál es la deuda que el soñador intenta pagar en su sueño?

2.— La figura del «escritor como lector» (oidor) y del lector que se encuentra ante el enigma del jeroglífico y tiene que desatarlo atreviéndose a un nuevo relato. Eso sí es una apuesta, puesto que además hay casos realmente extraños: Freud no analiza al Dr. Schreber, sino a los textos que el Dr. Schreber ha publicado; no analiza a Jensen, sino la Gradiva; no analiza a Hoffmann sino, por influencia de E. Jensen, El hombre de arena; no analiza directamente a Juanito (a Hans), sino que dirige el análisis que el padre del niño realiza sobre el discurso del niño… El hombre de los lobos o El hombre de las ratas son análisis que impresionan. Como sabemos, también en el caso del «Hombre de los lobos» se basó en gran medida Lacan para establecer la importancia decisiva de lo que él llamó el poder de la letra –en suma, del significante– en el inconsciente. El hombre que ve, en el sueño, a través de la ventana abierta, a unos lobos subidos en un nogal con las orejas levantadas y al acecho. A este relato el hombre que ha soñado lo acompaña con el dibujo de dos «V» invertidas. Freud, decíamos, se da cuenta de que en realidad estas dos V no son más que fragmentos de una escisión. En realidad se trataría de una W(ilhelm) partida por la mitad, desanudada: y esa W(ilhelm) va a resultar clave en el maldito embrollo del sueño. Una letra puede bastar, pero siempre se enlaza en una cadena. De cualquier modo, notemos que Freud no sólo ha oído el relato sino que ha tenido que ver el dibujo: una complicación más para el nuevo relato del analista Freud. Que siempre nos dirá, por otra parte, que sus antecesores entendieron siempre el

sueño como un simple dibujo y que por eso no le dieron importancia. Mientras que él lo ha entendido como jeroglífico y por eso ha podido establecer las reglas de su significación. Pero quizás ningún caso como el de «Dora» para dejarte en suspenso para siempre (lo hemos apuntado ya antes). Ahora bien: lo verdaderamente significativo de los sueños, dentro de la lógica que intentamos plantear aquí, es precisamente el hecho re-escrito de la relación entre lo latente y lo manifiesto. Por un lado, está obviamente el hecho de cómo el que sueña convierte su lenguaje en «imágenes», y enseguida de cómo se puede «re-traducir» –y no se trata de traducción– el lenguaje icónico primero en un lenguaje hablado (el relato del soñador) y luego en un lenguaje escrito (el lenguaje del analista). Pero, por otro lado, se trata obviamente de que la relación latente/manifiesto supone sin duda otra –quizás la más auténtica– manifestación del inconsciente psíquico. Y aquí sí que no cabe duda: todos los sueños se sueñan en el lenguaje del inconsciente ideológico establecido. No hay ninguna «horda primitiva y salvaje», asesina del padre (el Tótem) que convierta a ese asesinato en Tabú, etc. Curiosamente el antropologismo desaparece en los sueños: se sueña en la lógica del inconsciente ideológico dominante. Y es así también como se ve obligado a escribir Freud –y como se escribe literatura en general (pese a que, siguiendo la lógica del «todos los hombres han soñado siempre», Freud pretende retrotraernos a los estratos primitivos de la humanidad: otra vez la aparición del alma, del eslabón perdido, del «arqueólogo» darwinista, laico y kantiano, el geólogo que rastrea huellas).

3.— Freud establece otros hechos que nos interesan más: los sueños tienen una realidad interna tan real como cualquier realidad táctil o física. Pero hay más: los sueños del cuerpo abandonado a la pulsión se sueñan en el ámbito de las imágenes del inconsciente ideológico que manda. Si no, Dora no hubiera necesitado enamorarse, transferirse en K, para de hecho tratar de poseer a la mujer de K. Hoy le hubiera bastado con ser lesbiana, se me dirá. Por supuesto: pero los caminos de la pulsión del imaginario ideológico son tortuosos. Quizás Dora sólo sueña en el sueño de un deseo sin fijar, quizás Dora «flota», en el sueño, no sólo por su pulsión libidinal sino porque su inconsciente ideológico no sabe tampoco dónde fijar la imagen de ser-mujer.

Es así como nos vemos obligados a entrar en las configuraciones «estéticas» de Freud, las más manifiestamente explícitas acerca del lenguaje icónico del Arte o de la escritura literaria (Freud detestaba la música). Y dando por supuesto que no

creo para nada en la Estética, pero no tengo más remedio que referirme a ella al tratar de hablar de Literatura a propósito de Freud. Claro que algo de lo que teníamos que decir sobre Freud y la literatura lo acabamos de esbozar al hablar de su re-escritura del relato de los sueños, pero parece inexcusable acercarnos al ejemplo de sus ilustraciones más obvias: desde el propio Edipo, o el Moisés de Miguel Ángel, al Leonardo ya citado. Aunque quisiera comenzar ante todo con un ejemplo clamoroso en el ámbito del chiste. Pues, como resulta claro, para Freud el chiste y el sueño se complementan. Si el sueño sirve para ahorrar displacer, el chiste (el humor) sirve para procurar placer. Y dado que, para el Freud de esa época –y como indicábamos también–, toda la actividad de nuestro aparato psíquico giraría en torno a esos dos centros, placer/displacer, la correlación entre sueño y chiste tenía que resultar obvia. Lógico así que, tras esa Interpretación de los sueños de 1900, Freud publicara en 1905 su libro El chiste y su relación con el inconsciente, como una prolongación del primer libro sin duda, pero también como una prolongación de su intento de psicoanálisis en sentido amplio: o sea, la Psicopatología de la vida cotidiana de 1904. Por eso Freud nos dirá que el humor es la más social de las actividades psíquicas que tienden a proporcionar placer, etc. Claro que lo mismo que la realización de deseos del sueño puede implicar el deseo de no realizarlos, el chiste puede –y suele– ir acompañado del fantasma de lo trágico. Vayamos así en concreto a uno de los más famosos chistes relatados por Freud, el conocido como chiste de Lichtenberg (sacado sin duda del entonces famoso libro de Lichtenberg). O sea, la historia del ciego que le pregunta al paralítico: «¿Cómo andas?». Y el paralítico le responde: «Ya ves». Yo no sé si esto le causa placer a alguien (a mí me repugna) pero sí sé que este tipo de chistes han causado placer. Pero no dentro de una lógica lingüística (el juego de palabras, el calembour es tan obvio que ni siquiera vale), y muchísimo menos entendida esa lógica lingüística como «poética» (dioses: lo que uno ha tenido que leer), como un «lavado» o una nueva «regeneración del significante», una especie de nueva «poesía pura» pero transgresora, etc. Si Freud no entendió este chiste (en realidad sólo entendió los «chistes-de-judíos», como resulta obvio), ni luego Lacan tampoco, es sencillamente porque no podían entenderlos. Para ellos era como hablar en chino. Y resulta claro: ellos no podían entenderlo porque ignoraban la verdadera lógica que actúa en esa historia repugnante. Esto es: la lógica del inconsciente ideológico «organicista». El «organicismo» implica una problemática ideológica surgida de las relaciones feudales y que, por tanto, está impregnada de sacralización feudal, de religiosidad, lo que implica desprecio/fijación continua en el cuerpo sobre todo en el cristianismo y el judaísmo: el cuerpo como podredumbre, como corrupción, desde el momento de la caída. Así en la

literatura española no existe el humor salvo como algo introducido en la relación las burlas/las veras. Básicamente las burlas son mortales y repugnantes. Sobre todo en Quevedo, el máximo especialista en el «humor» de la escatología corporal, pero en general se trata de una dialéctica que lo abarca todo: o te ríes de un ciego, de un cojo, de un paralítico, de un jorobado, o no te sabes reír. El humor es siempre una manifestación del aparato psíquico, por supuesto, pero también desde el principio está atrapado en las mallas del inconsciente ideológico, en este caso de ese inconsciente «organicista» semirreligioso, semifeudal, que se ha trasladado a la Viena de los primeros veinte años del siglo, no sólo a través del calvinismo y el luteranismo (los chistes alemanes casi nunca hablan del sexo, siempre del excremento –que es el cuerpo–), sino a través de las relaciones ideológicas pequeñoburguesas, el lugar en que aún se mantienen las reminiscencias del organicismo feudal más grosero, tanto como para (al mezclarse con el cientifismo positivista) convertir a las sangres y a las razas en puras e impuras, incluso para medir el cráneo de los vascos, la nariz de los judíos o magnificar el pelo rubio de los supuestos arios. En una palabra: el tortuoso recorrido de la construcción del «racismo» en nuestro siglo a partir del originario organicismo de la degradación global del cuerpo. No deja de ser sintomático que el culto al cuerpo actual no sea más que una inversión del organicismo feudalizante: pero en esa inversión han actuado los mecanismos de mercado (la pasarela: la anorexia y la bulimia) y la medicalización de la salud pública de la sociedad, etc. En España, el humor «intelectual» (por decirlo de aquella manera a la que ya aludíamos) sólo aparece con los primeros escritos de la burguesía mínimamente ilustrada: sobre todo (como señalé en mi libro Moratín y el Arte Nuevo de hacer Teatro[43]) a partir de Moratín hijo y el ejemplo básico. Las 21 condiciones para tomar el té en Inglaterra (primera: que haya té, etc.). Pero el inconsciente ideológico organicista impera por todas partes: sólo partiendo de la base de la degradación general del cuerpo uno se puede reír de las «expresiones» visibles de esa degradación. Expresiones visibles tales como la ceguera del ciego o la parálisis del paralítico. Incluso si se piensa dentro del «racismo» latente en el cuerpo perfecto del XIX-XX, esto, insisto, no es más que una inversión del organicismo ideológico de la degradación corporal como esencia de vida. El humor es pues, evidentemente, una actividad psíquica, pero funciona dentro de la lógica de un inconsciente ideológico determinado (en este caso el inconsciente ideológico semifeudal y pequeñoburgués de la época vienesa). La actividad psíquica inconsciente sólo funciona –sólo puede actuar– en el interior de un inconsciente ideológico determinado. Lo mismo ocurre, por lo demás, con la invención burguesa del amor como relación entre sujetos, supuestamente libres e iguales –porque se ha creado la ideología del sujeto libre, poseedor de sí

mismo–, o la decisiva imagen del contrato social (luego libidinal, como acabamos de ver) igualmente establecido entre sujetos asimismo libres e iguales, etc. Sólo, en fin, desde la lógica interna del «contrato social» y sus desajustes puede construirse la escritura freudiana del contrato edípico y sus desajustes neuróticos, como sólo desde el inconsciente ideológico «organicista» puede hacer reír (incluso puede entenderse como «humor») ese chiste repugnante al que Freud le dio tanta importancia como para otorgarle hasta nombre propio: el de Lichtenberg. Las actividades del inconsciente psíquico (¡y no hablemos más del eje libidinal del Edipo contractual!) del sueño o del humor están siempre atrapadas desde el principio por el inconsciente ideológico: así los pies de «elegía» del cojo Quevedo, la corcova del dramaturgo Alarcón, o la nariz supuestamente judaica de Góngora. Como escribe Quevedo al respecto: «Yo te untaré mis versos con tocino / porque no me los muerdas, Gongorilla». No es extraño que en un país tan semisacralizado y tan semifeudalizado como España hasta ayer mismo, Quevedo se convirtiera en el símbolo de ese humor escatológico y organicista. Ese Quevedo al que –podríamos decir con un retruécano sobre sí mismo– jamás se le caía la mierda de la boca. Pero no se trata de la expresión visible de la «fase anal» ni de ninguna otra estupidez por el estilo: es sencillamente que Quevedo no puede escribir, establecer su actividad psíquica de humor, más que a través del inconsciente ideológico que lo constituye como individuo y como escritor; igual ocurre con el humor intelectual/burgués de Moratín o con la sátira contra la explotación de clases en Bertolt Brecht. Son tres tipos de humor radicalmente distintos, porque están configurados por la radical historicidad de su inconsciente ideológico específico. No se trata (una vez más: y lo siento por Rimbaud, pero él también estaba atrapado en sus inconscientes) de oponer el humor en sí, como texto, al humor como contexto. Se trata sencillamente de que el aparato psíquico es transhistórico y sin forma, y sólo cobra forma, incluso se individualiza, a través del tejido de un inconsciente ideológico que es siempre radicalmente histórico: la otra forma del traje, del vestirse del yo, para constituirse e individualizarse a través de la «matriz ideológica» amo/esclavo en el esclavismo grecorromano (ahí, decíamos, no hay yo-soy-libre, porque sólo se es libre en relación a la esclavitud, o mejor, a la esclavitud como relación: el «esclavo liberto» es el signo que condensa el hecho de que tal relación no es dicotómica sino pegajosamente unitaria); o bien a través de la «matriz ideológica» señor/siervo del Feudalismo (ahí no hay yo-soy-libre, porque las relaciones serviles constituyen, producen, al «yo-soy» como enclavado en tal relación: hasta el Papa, decíamos también, se llama «siervo de los siervos del Señor»); o bien en la relación Sujeto/sujeto del capitalismo (donde el yo-soy sí puede individualizarse

como sujeto supuestamente libre y poseedor de sí mismo, lo cual a su vez implica un imaginario real pero una falacia absolutamente deformante: la que provoca y permite la explotación a través de la imagen misma de la propia subjetividad libre). Todo esto lo hemos explicado antes con mayor minuciosidad, pero resultaba inexcusable traerlo aquí a cuento porque las manifestaciones del inconsciente psíquico no se expresan, no cobran forma, sino a través del «yo» convertido en individualidad histórica por el inconsciente ideológico dominante en cada coyuntura histórica (y sus contradicciones).

VIII. La novela familiar y el mal ejemplo de las sirvientas para las buenas hijas de familia (el Werther y la Gradiva)

1.— Si eso ocurre con la configuración del «yo» psíquico en tanto que individualidad histórica viviente, o sea, en tanto que «yo-soy» esclavista, feudal o subjetivamente libre, lo mismo ocurre lógicamente respecto a sus prácticas discursivas, sexuales, vitales, laborales, etc. Y muy en especial respecto a las prácticas del discurso literario y/o filosófico, que es el que nos interesa. Pues Freud relata sus sueños, por ejemplo, no siendo suyos, por un lado, pero siéndolos en tanto que los escribe según una trilogía de registros: el relato vivo (literario), su interpretación de sentido global (supuestamente filosófico) y todo ello bajo una connotación decisiva: el supuesto «cientifismo» ideológico del positivismo. Tras el relato de cada caso lo que en Freud subyace es una escritura pretendidamente cientifista: construir con ellos, con esos relatos casuísticos, la teoría general de la ciencia del inconsciente psíquico. Esa tríada de registros a veces traiciona a Freud. Ya hemos señalado la maravilla de su interpretación del «caso Dora», pero añadíamos también cómo en el relato se dejaba traslucir algo no dicho por Freud: dado que ya en ese momento el inconsciente ideológico burgués (o el pequeño/burgués) de una muchacha realmente asediada por el señor K (mientras su padre se acuesta con la señora K) que ve que su padre, intencionalmente, le hace más caso a la mentira del señor K que a su propia verdad al denunciar el acoso sexual, al no saber pues situar el lugar de la verdad/mentira en el interior del único lenguaje que posee (el familiar, el de las dos familias íntimas), Dora, en plena lógica de ideología inconsciente, no sabe situar exactamente lo que significa en nuestro mundo (lo que significaba en aquel mundo) la imagen individualizada del «ser-mujer». Así, también

lógicamente, Dora no sabe tampoco en qué lugar situarse dentro del lenguaje de verdad de una familia que vive en la metáfora. Su deseo, que necesariamente «flota» en el nivel del inconsciente psíquico (pulsión y rechazo más transferencia de afectos), ya no puede situarse, fijarse, tampoco en las mallas de la individualidad ideológica: Dora es la mujer que rompe con la familia, que comienza a trastocar su lugar social, porque las relaciones ideológico/sociales están empezando a cambiar precisamente a través de la manifestación de la verdad/mentira de su lenguaje, hasta el punto de que una chica pueda decir su verdad ante el mundo, pueda tener su propio lenguaje (lo señalábamos a propósito de Madame Bovary).

2.— Es así como se establece también la imagen freudiana de la Novela Familiar, o más en estricto de la Novela familiar del neurótico. Cierto que estoy intentando, por todos los medios, establecer la relación entre inconsciente psíquico e inconsciente ideológico, situando al psicoanálisis en el lugar más suyo, el lugar de lo «normal» y de sus manifestaciones no «patológicas», no neurotizantes expresivamente. Así, decimos, el aparato psíquico funciona, se configura a través del inconsciente ideológico en cada gesto, cada mirada, cada signo del vivir cotidiano, cada piel: todo eso es inconsciente ideológico individualizando (subjetiva u objetivamente) a las manifestaciones latentes del inconsciente psíquico, que si no no podría cobrar forma, darse, vivirse, existir como cuerpo y como individuo. Incluso desde antes de manifestarse, repito, porque si no ese psiquismo inconsciente no podría ponerse en marcha, manifestarse, puesto que carecería del traje, del cuerpo «realmente existente» (o irrealmente existente: da lo mismo). Son pues las manifestaciones «normales» (como el humor o el sueño, como el gesto o la escritura) del aparato psíquico las que me interesa resaltar sobre todo en tanto que configuradas por el inconsciente ideológico, pero lógicamente no he tenido más remedio que referirme continuamente también a las manifestaciones «neuróticas» (entre otras cosas porque la literatura está llena de neuróticos, y no digamos de locos plenos). Pero lo sintomático es que si la tópica del inconsciente propiamente dicho (la llamada segunda tópica) se basa siempre para Freud (y para Lacan) en la imaginería del teatro o del escenario (como la lógica de los sueños en la escritura del jeroglífico), Freud también nos habla de la novela de una manera muy particular. Parece evidente que a lo largo de los año 1897-1900, a lo largo de su extraña relación con el extraño Dr. Fliess (que se dedicaba a cuestiones como diagnosticar las vidas a partir de una combinatoria de números –la

«numerología»– o a establecer correlaciones entre la menstruación y el aparato genital femenino con la estructura de las fosas nasales…, ¡y Freud se tomaba tan en serio a este otorrino que en realidad se autoanalizó con él!), y de su copiosa correspondencia con Fliess, es cuando Freud comienza a utilizar el término de novela familiar. En una primera época el término aparece asociado con la descripción de un cierto tipo de paranoia. Progresivamente, y por supuesto en ese breve artículo titulado La novela familiar de los neuróticos, el término se irá desplazando hacia la neurosis, como el propio título indica. Quizás lo más significativo de este texto de 1909 (escrito para ser incluido en un volumen coordinado por Otto Rank acerca de El mito del nacimiento del héroe), y de otros semejantes, sea precisamente el hecho de que Freud hable casi siempre de dos fantasías normales: la del niño pre-edípico que se considera expósito y la del niño sexuado que descubre que sólo es hijo cierto de su madre y que la paternidad es dudosa (el bastardo). La clave quizás radica en la sustitución de los padres reales por padres imaginarios de más alto estatus social, desde el terrateniente rural o el aristócrata urbano, hasta el rey o la reina. Incluso la elección de la hermana como princesa implica la lucha contra los rivales potenciales, los otros hermanos, etc. Pero en realidad, añade Freud, lo que este niño fantasea (incluso de adulto) no es tanto la sustitución de los padres como la añoranza de una pérdida, la de su primera etapa supuestamente feliz. La identificación con el padre ideal implica evidentemente la identificación con el «ideal del yo» (algo también ideológico), o sea, con el héroe, etc. Claro que el proceso de fantasía identificatoria no ocurre sólo «hacia arriba». También puede suceder «hacia abajo»: así, en un no muy citado texto freudiano del Manuscrito L, aparece esta curiosa nota de posible fantasía identificatoria, ahora de las niñas, acerca de la imagen de las criadas (otra figura clave en la época para el entorno familiar burgués). El texto de Freud resulta impagable y por eso lo reproduzco entero:

PAPEL DE LAS SIRVIENTAS

La identificación [de las niñas] con estas personas de baja moral, que en su calidad de material femenino carente de todo valor son tan a menudo recordadas en sus relaciones sexuales con el padre y con los hermanos, facilita [para las niñas] una inmensa carga de autorreproches (por robos, abortos, etc.), y como resultado de la sublimación de estas muchachas en las fantasías, es probable que las mismas contengan acusaciones harto inverosímiles contra otras personas.

También el miedo a la prostitución (miedo de estar sola en la calle), el miedo al hombre escondido debajo de la cama, etc., reflejan la influencia de las sirvientas. Hay una especie de trágica justicia en el hecho de que la degradación del padre de familia en la relación con una sirvienta haya de ser expiada por la autohumillación de su hija[44].

A veces Freud es transparente, sin duda: y si esto no es pleno inconsciente ideológico pequeñoburgués (esas criadas «de baja moral», «material femenino carente de todo valor», que por tanto parecería que son ellas las que incitan a los «amos» a acostarse con ellas, pues si no los amos las respetarían) que vengan de nuevo los dioses «neutrales» y lo vean. Pero lo curioso es que en este caso de las niñas Freud asuma los módulos narrativos de la novela «realista» del XIX, mientras que en el caso anterior (el del niño expósito o bastardo) asume los módulos narrativos de la novela histórica o fantástica propia del Romanticismo (lógico en cierto modo puesto que se trataba de definir al héroe). Sólo que mientras en el módulo «realista» la identificación niña/criada es sólo una posibilidad (casi como una vomitante advertencia de moral familiar), la identificación del niño con el héroe es algo real, algo marcado: el niño «expósito» o «bastardo» no ofrece directamente una temática familiarista explícita sino un núcleo de fantasía familiar previo de donde podría proceder la aceptación masiva de la novela familiar explícita en el XIX[45].

3.— De cualquier modo el problema de esta noción del juego de la fantasía es peligrosísimo porque Freud –como hemos visto otras veces– asimila de hecho la «fantasía» con toda la ideología de la época acerca de lo literario. Y en la práctica así lo hará siempre (y en la práctica nos lo había constatado a propósito de Shakespeare), algo que aparece también en el Manuscrito N bajo el título de Poesía y «fine frenzy» (o sublime frenesí) de 1903. Escribe así Freud en este sentido:

POESÍA Y «FINE FRENZY»

El mecanismo de la creación literaria es el mismo que el de las fantasías histéricas. Goethe, en su Werther, combinó algo que había experimentado (su

amor por Lotte Kästner) con algo que había oído (el destino del joven Jerusalem, que se había suicidado). Probablemente haya jugado con la idea de matarse, y encontró en ella un punto de contacto para su identificación con Jerusalem, al que dota de sus propios motivos derivados de su enamoramiento. Por medio de esta fantasía se protege a sí mismo contra las consecuencias de su vivencia.

Así, Shakespeare tuvo razón cuando equiparó la poesía a la locura (el «sublime frenesí»)[46].

De hecho, para él, Werther no sería más que una autodefensa de Goethe ante el temor a la muerte, en abstracto, y en concreto, en torno a la relación amor fracasado/tentación de suicidio, incluso en los casos «biográficos» de su amor por Lotte Kästner y del suicidio de su amigo Jerusalem. Obvio es decir que de planteamientos como éste surgiría luego una de las peores lacras de la herencia freudiana respecto a la Literatura. Es decir: la multiplicación de psicobiografías como claves últimas de la explicación de los textos. Con lo que evidentemente se borra la realidad objetiva del texto. Hay elementos claves en el Werther que Freud (y sus seguidores en este aspecto) ignoran por completo, y todos pertenecientes al inconsciente ideológico que produce el texto. Por ejemplo: ¿desde cuándo el suicidio es un tema literario en tanto que proyecto de vida largamente madurado? Melibea se mata en un impulso inmediato, y en un momento en que la nueva noción de amor y de ausencia está naciendo bajo el signo del «furor». Igual podríamos decir del caso de Romeo y Julieta, donde lo que importa es la ideología del sujeto libre (de las parejas libres expresando su vida en el amor) frente a la simbología de los linajes, de la sangre feudal. Moratín, evidentemente, no hubiera suicidado a nadie por amor: el amor en el XVIII es ya otra cosa. A Moratín le basta con casar a la niña con quien ella quiere, y de acuerdo con las buenas normas sociales: es conveniente que las chicas se casen con los jóvenes y no con el dinero del viejo. E incluso el suicidio no es nunca una buena salida para la higiene social e individual. De cualquier modo, sólo dentro de una sociedad laica se puede concebir el suicidio como un proyecto de vida «razonablemente» madurado. La identificación entre «amor» y «vida» (o sea: la relación amor muerto/vida muerta) sólo se establece en el XIX «romántico» desde el interior del ámbito privado del «sentimentalismo» y de «lo libre»: nunca antes. Goethe es capaz de percibir el nuevo horizonte ideológico y por eso hace que Werther planee su suicidio y se mate dejando sobre la mesa el libro de Lessing, Emilia Galotti, un drama de amor trágico en el sentido que

venimos esbozando: la relación amor muerto/vida muerta. Claro que hay un hecho más que añadir a este horizonte ideológico: la importancia de la muerte joven como autodestrucción antes de enfrentarse con la «prosa de la vida», etc. No digo –es posible– que a Goethe no le arañase el inconsciente libidinal de defensa ante la muerte, digo que, aunque eso fuera así, ya estaba imbuido en ese horizonte ideológico, relativamente «nuevo» (las primeras crisis del sujeto libre en las sociedades burguesas laicas), y que sin las líneas ideológicas del horizonte nuevo el texto de Werther no hubiera podido funcionar en su realidad objetiva.

Algo muy similar ocurre con la Gradiva de Jensen, el comentario más amplio y detenido que Freud hace respecto a una obra literaria y que publica en 1907. Freud leyó la novela (publicada cuatro años antes por un Jensen de casi setenta) por recomendación de Jung. Y se quedó asombrado por la similitud entre los sueños «literarios» del texto y la elaboración de los sueños «reales» analizados por Freud. Si además de esa presencia de los sueños resultaba que el protagonista era un arqueólogo, que se trataba de buscar estratos (la figura de la chica en Roma y en Pompeya) y que todo se resuelve con el retorno a la infancia, aquello debió parecerle a Freud como el hallazgo de un filón de oro sin explorar. El argumento de la novela es muy simple: el arqueólogo Norbert Harold descubre en Roma un bajorrelieve que representa a una muchacha andando. Un pie sobre la tierra y el otro, rozando levemente la tierra con sus dedos. Como la Arqueología está de moda aún, lógicamente el arqueólogo se enamora de su bajorrelieve. La sueña como si fuera una chica de Pompeya (por su manera de andar, entre grandes losas griegas, una forma de andar que las chicas de hoy ya habían perdido), donde él «ve» cómo la chica se desvanece bajo las cenizas del templo el día de la destrucción de Pompeya. Luego el arqueólogo va a Pompeya y se encuentra realmente con su Gradiva, el nombre latino (la que avanza) que él le había puesto. Él le habla en griego y en latín contándole sus sueños y ella le ruega que le hable en alemán. Ella desaparece y fin del primer día. En el segundo día vuelven a encontrarse y él le pide que ande. Ella lo hace y él descubre que en efecto es la Gradiva del bajorrelieve. Ella le da su nombre griego, Zoé, o sea, vida. Al tercer día todo se resuelve: la Gradiva, la Zoé, la que avanza por la vida desde hace dos mil años, no es en realidad más que un nuevo nombre concreto y real. Es la niña Bertgang (en alemán: la que avanza al caminar), compañera de juegos del arqueólogo niño, y ambos han estado siempre enamorados y por fin se casan. Freud diagnostica bien que la verdadera arqueóloga es ella, que no ha olvidado, mientras que él ha mantenido en cenizas –como Pompeya– su deseo erótico hasta que ella se lo ha revelado. Se supone que, puesto que ella es la analista «muda», aquí se establecería un

ejemplo claro de transferencia, de asociación de ideas (Pompeya en cenizas; los deseos del arqueólogo tapados en el olvido aparente), etc. No se dice, por supuesto (ni tiene por qué decirse), que la novela como tal es un residuo tardorromántico lastimoso, que el recurso a los sueños es de una inverosimilitud mediocre, y que la boda final es el obligado final feliz que sólo la mujer –que es la que verdaderamente «ama»– consigue realizar al descubrirle al arqueólogo su infancia juntos. Lo que Freud no nos dice (porque lógicamente ni siquiera le interesa decírnoslo) es que el texto de Jensen no funcionaría sin la imagen típicamente masculina de que la mujer no olvida, de que la mujer espera, de que la mujer es identificable únicamente como «amor» y que por eso la mujer «sabe», la mujer se acuerda, incluso es tan astuta como para tenderle redes y engañar a su amor hasta atraparlo, hasta conseguir casarse con él, hasta realizarse en la boda. El hombre, en cambio, se ha olvidado por completo, no le interesa la boda ni el amor, le importa sólo su ciencia arqueológica, su vida pública, hasta que las Ciencias y el Amor se identifican. Fijémonos: esto es, decimos, tardorromanticismo puro, melodrama puro (sin boda final no hay novela posible de la época), pero lo importante para nosotros es que Freud no se da cuenta de que así ha alterado los planteamientos de su Leonardo. Lo que ahí era supuesta diferencia entre Ciencia y Arte (o Amor), en cambio, aquí y ahora, en el horizonte ideológico posromántico, Ciencia y Arte (y Amor) se unen en el final feliz del melodrama. Y ello gracias al «machismo» latente que respira el libro: sólo la mujer sabe esperar y sabe amar, sólo la mujer no olvida, ella es amor: Poesía eres tú, etc. Una vez más el inconsciente ideológico se ha impuesto al inconsciente libidinal. Pero a Freud lo único que le interesa es señalar el misterio último de la creación literaria, análogo al de las fantasías histéricas o los sueños. Es algo que se puede ver por todas partes. Por supuesto en El poeta y la fantasía, de 1908, que ya hemos visto explicitarse igualmente en todo el citado epistolario con Fliess del año 1897. De cualquier modo, el hecho que más nos llama la atención es la importancia clave que Freud otorga al ámbito literario en cualquiera de sus aspectos: desde luego el teatro ¡y nada menos que para analizar el funcionamiento del inconsciente!; la novela para describir el sueño, la transferencia, e incluso el monólogo de las fantasías familiares; y la poesía como Dichtung, es decir, como invención fantástica de la expresividad histérica –incluso de la locura–. La escritura de Freud puede considerarse así como una reflexión teórica, un relato a partir de los elementos propios del ámbito literario: quizás por ese imaginario romanticista de la Literatura como el lugar oscuro de las profundidades, como lo único otro del cientifismo y del positivismo de la época. Algo más significativo aún si pensamos que la Literatura de la misma época, sobre todo en la novela, se iba aproximando cada vez más a ese mismo

«descripcionismo» positivista o realista/naturalista. Pero si la ideologización literaria de Freud resulta lógica precisamente por ese imaginario de la época en torno a la Literatura (en el supuesto de la fantasía y de lo profundo vs. el cientifismo); no menos cierto es que necesitó ese ámbito establecido literariamente para intentar construir –de otra manera– su concepto «científico» del inconsciente y del aparato psíquico con su funcionamiento.

Sólo que hay algo más en esta utilización freudiana del ámbito literario según la ideología establecida. Lo que hay de más es precisamente lo que podemos derivar de nuestra propuesta a propósito del «yo-psíquico» atrapado desde el principio por el inconsciente ideológico (lo mismo que está atrapada la escritura de Freud a través de sus metáforas teatrales, narrativas o poéticas). El yo psíquico atrapado desde el principio por el inconsciente ideológico no se individualiza fácilmente: el proceso es siempre brutal. En este sentido al «yo» siempre le faltará algo para constituirse, y mucho más en el mundo moderno «occidental», digamos desde el XIV-XVI, donde el «yo» se ve obligado a constituirse en el fantasma imposible del «yo-soy-sujeto libre». A ese yo-soy siempre le quedan hilos y restos sueltos: de alguna manera la literatura que conocemos surge prácticamente como una manifestación más, una producción más, en torno a los restos del «yo-soy-libre» en su constitución histórico/individualizada. Quizás para elucidar mejor esto necesitamos introducir ahora un «rodeo» en el que trataremos de mostrar (a propósito precisamente de la novela) algunos de los elementos básicos que hemos venido rastreando hasta aquí.

IX. The Sound and the Fury, o una historia narrada por un idiota (a propósito de la novela)[*]

En este sentido voy a proponer de entrada una serie de planteamientos básicos y en términos muy generales:

1.o) La literatura se construye como el resto del yo soy. Paradójicamente, la Literatura no es lo que le sobra al yo sino lo que le falta. Cuando se dice «pongo

mi resto» sobre la mesa de azar quiere decirse, al parecer, pongo lo último que tengo. Y, en efecto, así ocurre. Lo que el yo que escribe pone sobre la página es, precisamente, lo último que tiene: el sueño de su autoconstrucción –o de su autodestrucción–. El resto del yo es, pues, lo que le falta al yo para decir yo soy –o yo no soy– frente al azar o frente a la vida.

2.o) La literatura (tal como la conocemos hoy) se construye a partir del inconsciente ideológico de las relaciones sociales burguesas de mercado (incluido también, por supuesto, el inconsciente libidinal: el cómo se abrochan ambos inconscientes será siempre un enigma a resolver). O sea, a partir de la aparición del sujeto libre entre los siglos XIV-XVI. Las relaciones ideológico/sociales de mercado implican, pues, que el discurso literario se constituye inmediatamente como mercancía. Como cualquier otra mercancía, la literatura no porta valor en sí misma. Serán, pues, esas mismas relaciones ideológicas las que otorguen valor a la literatura. Pero también a la inversa: en cuanto la literatura cobra valor introduce valor en el nivel ideológico. A esa introducción de valor le solemos dar los nombres habituales de la libertad del escritor, de su lenguaje, de la imaginación y la fantasía, incluso de la moral y el gusto del propio yo –que escribe o que lee–. No hay manual que no reproduzca estas categorías. No es extraño que Freud las asumiera como «verdaderas en sí», como la realidad del campo literario.

3.o) Ahora bien: si nos damos cuenta, el valor básico que la literatura otorga al inconsciente burgués es la constitución del sentido. Sólo que, de nuevo, el planteamiento debe establecerse a la inversa: lo único que da sentido a la literatura es su construcción como forma de la ideología burguesa. Este doble juego se establece a través de una encrucijada básica y bien conocida históricamente. Esta encrucijada: la burguesía tiene que sustituir (como venimos diciendo de continuo) el mundo escrito por Dios por el mundo escrito por el hombre. Desde tal punto de vista es como resulta algo decisivo la necesidad de dar un nuevo sentido a la vida, de escribirla de otra manera. Todos los relatos ideológicos tienen aquí su clave. La imagen debemos establecerla quizás a partir de Shakespeare con su noción del mundo como narración de un algo sin sentido y escrito por un idiota. Lo importante de este texto clásico no es que diga que el mundo tiene o no sentido, sino que se escriba, incluso, el sinsentido del mundo. Ésa es la señal clave: entendamos lo que entendamos por escritura –o por su significado–, lo verdaderamente importante es la necesidad de decir que el mundo está escrito por el hombre y no por Dios. Todo el inconsciente burgués se basa ahí. Da igual que se trate del idiota de Shakespeare o del «cogito» de

Descartes.

4.o) Si la poesía se refiere a lo privado y el teatro a lo público, la novela se refiere a la relación entre el yo y el mundo. La novela puede contar la historia de un yo o un tú (o un él, o un ella), pero siempre remitido a la inscripción objetiva en el mundo. Es la narración de la historia de la vida humana sin necesidad de Dios. Es la narración literal del mundo.

5.o) De ahí se deduce la dificultad de establecer los géneros literarios: las diferencias entre el sujeto enunciador y el sujeto del enunciado se interfieren tanto, en la práctica, que lo que resulta casi imposible es delimitar la diferencia teórica entre el narrar de la novela, el narrar de la filosofía o el narrar de la historia como ciencia (y eso sin hablar de los lenguajes icónicos como el cine y la televisión). Incluso puede haber teatro poético o poesía narrativa, etcétera.

6.o) Respecto a la cuestión de los géneros tendríamos, pues (y pese a su aleatoriedad), que hablar de convenciones[*]. Respecto a la convención que llamamos novela la contradicción resulta flagrante. Fijémonos sólo en algunos módulos explicativos: novela epistolar, monólogo interior, cuento y ensayo, novela fantástica y novela realista. La relación podría extenderse al infinito. Pero detengámonos en la novela realista, porque aquí los fantasmas sí que son auténticamente brumosos. Por una parte la crítica ha hablado siempre de la novela como ficción. Y sin embargo se nos remite directamente al término real. La pregunta resulta ineludible: ¿cómo una ficción puede ser realista o cómo lo real puede ser ficción? El problema, de hecho, es muy otro. El problema radica en los términos mismos en que la cuestión se plantea. En primer lugar, el término ficción no nos sirve absolutamente para nada, porque entonces tendríamos que decir que el inconsciente ideológico y el inconsciente libidinal son una ficción. O sea, que la ideología o los sueños no son niveles reales de nuestra vida. Y, en segundo lugar, habría que aceptar la división que la propia ideología burguesa establece entre lo imaginario y lo real, como si lo real fuera sólo lo que se toca y se ve con las manos y con los ojos, y en cambio no fueran reales las relaciones invisibles del capital financiero de Wall Street. Precisamente, lo «comprensible» para Freud en su análisis de «lo invisible» en la elaboración de los sueños.

7.o) Y sin embargo es verdad que la novela realista como tal surge, sintomáticamente, a través de la aparición de lo que podríamos llamar el concentrado de «lo real», una imagen derivada del pensamiento decimonónico más o menos positivista y naturalista (que obliga a Hegel, sabemos, a hablar de

la prosa de la vida), así como el naturalismo de la época surge a través de la imagen del concentrado de «lo natural». Ambos concentrados, lo real y lo natural, son índices, sin más, de esa necesidad burguesa de escribir la historia como su propia historia. O, mejor dicho, como la única historia posible, como el mundo de la verdad, de la ciencia y de la racionalidad finalmente alcanzada. No por nada dijo Hegel que todo lo racional es real y que todo lo real es racional. Pero también dijo que la novela era una decadencia de la epopeya, el signo de un mundo disarmónico. Ni Kant, ni los empiristas, ni Balzac o Zola, etc., se hubieran planteado así las cuestiones, jamás. La novela realista no se concibe como expresión de la razón sino como investigación desde la razón. La novela realista quiere describir la verdad. Y, por supuesto, no siempre la verdad que existe es racional, ni mucho menos una cuestión de decadencia. Dickens, Balzac, Flaubert o Zola, o Galdós (o también Tolstói o Dostoievski) escriben desde el concentrado de «lo real» para salvar su mundo, para terminarlo de configurar. O, en otras palabras, para mostrar los restos del yo individual y del yo social, para darle valor a su propia ideología (lo mismo que su propia ideología daba valor a su escritura), para configurar, en fin, el sentido de ese mundo. Es así como se estructura el género que llamamos novela realista, frente a cualquier tipo de fantasía, romance, deformación de la verdad, etc. Y trazar la genealogía de esta novela realista resulta apasionante. Lo vamos a hacer a continuación, pero antes tenemos que retornar a nuestros planteamientos de principio.

8.o) Si decimos que el yo que escribe la novela realista lo hace a partir del concentrado de «lo real», tenemos que establecer muy bien los límites de este planteamiento. De entrada, delimitar claramente que jamás el yo que escribe es anterior a su escritura. Es el juego de espejos que hemos establecido al definir la literatura como el resto del yo. Dicho así parece, en efecto, que el yo sería previo a la literatura. Lo cual no ocurre en absoluto. Más bien deberíamos hablar de un yo/escritura que se va configurando a través de las líneas. El yo no es previo a la literatura, del mismo modo que cuando se dice «yo amo» el yo no es previo al hecho de amar, o cuando se dice «yo pienso» el yo no es previo al hecho de pensar. Volvemos, pues, al doble círculo: el yo está construido por el inconsciente ideológico, pero tal inconsciente vive siempre en la práctica objetiva de las relaciones sociales y en la práctica subjetiva de cada yo. Un yo que al escribir se objetiva como escritura, el lugar donde se configura, se desdobla o incluso se destruye.

9.o) Por eso, cuando hablamos de la constitución de la novela, tenemos que preguntarnos antes cómo se constituye el yo, cómo la literatura en general, cómo

el inconsciente ideológico. El doble juego de espejos al que nos referíamos puede plantearse así a través del ejemplo básico de la constitución política (una variante del inevitable «contrato social» al que ya habíamos aludido): ¿Quién constituye la constitución? Evidentemente parece que un pacto invisible entre una serie de fuerzas que establecen una especie de contrato de convivencia. Pero en realidad no es así de hecho. Quienes constituyen la constitución son las fuerzas hegemónicas de un sistema obligadas por otra fuerza mucho más de fondo, mucho más visible: el poder constituyente que siempre tiene cada pueblo. Para dominar el impulso de ese poder constituyente se establecen las constituciones[47]. Del mismo modo podríamos decir que las formaciones de la ideología (por ejemplo, la constitución de la literatura o de la novela realista) se manifiestan como valores establecidos, fijos y con sentido, para domeñar las contradicciones inscritas en la propia ideología, en su funcionamiento interno y en su relación con las existencias concretas de cada vida y de cada subjetividad, en un sistema social dado.

[10.o) Conviene introducir aquí una advertencia teórica previa. El problema de los géneros y del realismo se suele establecer hoy a través de la «semiótica pragmática», en especial en su versión norteamericana. Lógicamente no tengo nada contra sus aciertos y cualquiera puede percibir sus desaciertos. En especial el nuevo intento de una «formalización» casi absoluta del discurso. Sin duda el problema de lo que tal «pragmatismo» llama enunciación es a la vez muy complejo y muy simple. Nos remite de nuevo a las figuras del autor y del lector, por un lado, y, por otro, a las figuras o las diversas «voces» que actúan en el texto, los diversos tipos de enunciados o de formas que lo configuran. El problema no estriba ahí sino en otra cuestión mucho más de fondo. Dando por supuesta la obviedad de la importancia de quién y cómo dice o enuncia qué (desde el yo o el tú, al nosotros o él/ella, etc.); desde lo que significa ficción o autoficción o referente, e incluso neo-retórica; desde los rasgos simplemente ilocutorios a los más duramente performativos, o a la diferencia entre constructivismo/realismo en filosofía de las ciencias y en el discurso literario, toda esa serie de cuestiones, digo, son válidamente pertinentes y necesarias para la investigación, siempre que ese campo de lo enunciativo no trate de convertirse en un método (¡el método!) neutro y abstracto. Hace años que la ilusión del método se vino abajo hasta en el «Actor’s Studio», y no digamos en cualquier lógica supuestamente «cientifista». A más de otra advertencia final: el realismo proviene de la escritura/lectura literal de los signos (la supuesta relación directa entre el ojo y la cosa) e indudablemente del «tono» que se le dé a esa relación. La imagen de que a cada enunciado debe corresponderle una cosa (o viceversa),

incluyendo el hecho de que tal relación se establezca desde el traslado de un significante a otro significante, ése es el significado básico de lo que llamamos «lo real». Pero en el discurso literario esta imagen es algo que se forja sólo –y únicamente sólo– en el interior del inconsciente ideológico burgués desde el XVI-XVIII europeos, por mucho lingüisticismo o tecnicismo con que luego se haya intentado plantear la cuestión. Del mismo modo ocurre en el Psicoanálisis cuando trata de aplicarse «en bloque» fuera de la transferencia individual: se bloquea, igual que el pragmatismo semiótico se bloquea cuando trata de remitir el realismo a la cuestión del referente, olvidándose de que no hay temas sino maneras de tratarlos o elaborarlos. Si todo es real, evidentemente el realismo es un estilo o una fórmula literaria que más o menos se configura en torno a Balzac, aunque la complejidad con que ha sido utilizado el término nos lo convierta en algo tremendamente controvertido. No menos controvertida resulta ser, en este sentido, la clarificación de la crítica feminista o de género al hablar por ejemplo de «ficción doméstica». Se puede aceptar de algún modo que no hay un exterior del texto, pero sólo teniendo en cuenta que el interior del texto no es más que el inconsciente ideológico que lo empapa y desde el que se segregan fórmulas y convenciones. Y hablo sólo de que «en cierto sentido» el texto no tiene exterior, puesto que evidentemente las relaciones ideológicas (y/o libidinales) en que se inscribe el texto están inscritas y segregadas a su vez continuamente en y por unas relaciones sociales y/o corporales más amplias. De cualquier modo la «apuesta realista» hoy (a la manera, diríamos, de Brecht, pero también de Raymond Carver o Michael Herr) supone sacar a la luz las contradicciones del inconsciente que nos habita y que objetivamente «engrasa» a las relaciones sociales. Es lo que podríamos llamar el intento de producir el «efecto-verdad», hacer visible lo invisible, más que la tradicional descripción de «lo que se ve» o «se oye».][*]

11.o) Es así como podemos establecer en gran medida lo que habíamos llamado la genealogía de la novela realista y el concentrado de «lo real». Pues para que exista el concentrado de «lo real» antes tiene que existir una noción ideológica previa: la noción de vida común, cotidiana y de todos, dentro de ese inconsciente burgués.

X. En torno al realismo: familiarismo, novela negra y el mundo de la escritura

1.— La aparición de la vida común y cotidiana se configura en torno a los pobres «libres», cuando la relación amo/criado sustituye a la relación señor/siervo del feudalismo. Quizás por eso he hablado de «literatura del pobre» en vez de hablar de «picaresca», ya que esta vida común que se legitima en el yo diario (y no ya en la escritura sacralizada) se plantea precisamente en torno a los que «buscan la vida» (de ahí el sarcasmo de El Buscón), pero la buscan porque esa vida cotidiana ya existe ideológica, literariamente (no existía en el feudalismo), por mucho que le pese a Quevedo. Cervantes da un paso más: convierte a los personajes de la segunda parte del Quijote en personajes reales porque están escritos en otros dos libros anteriores. El libro o la literatura comienzan a legitimarse por sí mismos. La primera parte del propio Cervantes se trasvasa al «falso» Quijote de Avellaneda, y el propio hecho de que éste sea falso ya indica que el otro era verdadero. Pero lo decisivo es, por supuesto, que ambos libros se injerten en el segundo Quijote. Son escrituras y personajes donde el único elemento que se plantea es lo verdadero y lo falso de la propia escritura. Esto es lo que sabrán recoger los grandes novelistas ingleses del XVIII –un mundo ya establecido en su primera revolución burguesa–, sobre todo Fielding y Sterne. En su Joseph Andrews Fielding cuenta la vida de un criado asediado por su ama, sólo que este libro –según nos indica el propio Fielding–, escrito «a imitación de la manera de Cervantes», es cervantino precisamente porque se remite a los personajes de otro libro, personajes que también aparecen ahora como reales. Se trata, por supuesto, de la Pamela de Samuel Richardson: como se sabe, una novela surgida casi por casualidad a través de las cartas que Richardson escribía como modelo para los campesinos y campesinas, sólo que a una serie de estas cartas se le ocurrió darle el nombre de un personaje. Así surge Pamela (que se subtitula La virtud recompensada, porque al resistirse a su amo, Pamela consigue casarse con él, y tal es la recompensa de la virtud). Esto, que luego se llamaría la «doble moral hipócrita», es lo que enfurece a Fielding, a la vez que le molesta el estilo sentimentalista y falseador de lo que en estas cartas se podría llamar romance (el término inglés para designar la novela no verosímil, etc.). Pues bien, la criada Pamela, asediada por su amo, resulta ser hermana del Joseph Andrews asediado por su ama, y la acción de la novela epistolar se interfiere continuamente en la acción del Joseph (aunque, por supuesto, este libro sea una sátira del primero), e incluso al final Pamela y su marido aparecen como personajes reales en el libro de Fielding. Por otra parte, no debemos olvidar que Fielding había intentado antes ya una parodia de la Pamela titulándola Shamela (de Shame, o sea, la sinvergüenza). Aunque de esta parodia

lo que más nos importe sea, precisamente, el hecho de que lleve en la portada una anotación curiosísima: «necesario para que lo tengan todas las familias». El familiarismo está, pues, surgiendo aquí ya, de forma más o menos satírica, pero como un hecho incontrovertible. Es así como se escribe también La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy, de Laurence Sterne, curiosamente a través del inicio de la vida familiar. Por supuesto que el texto de Sterne se legitima en la sátira de cualquier género más o menos serio, introduciendo el humor desgarrado, las páginas totalmente en blanco o en negro, los guiones como signo de puntuación, el lenguaje cotidiano y oral, etc. Pero es casi imposible imaginar un yo tan increíble como el que nos presenta Tristram, puesto que nos cuenta su vida hablándonos desde el momento mismo de su concepción, es decir, sin haber nacido aún. Hasta la página cien aproximadamente nos cuenta no sólo cómo fue engendrado en un coito casi interruptus, cuando en el momento álgido la madre le pregunta al padre si se ha acordado de darle cuerda al reloj; sino que aún hay más: demorando la narración de su parto nos cuenta la historia de la partera que atendió a su madre, y del párroco que solía avisar a la partera, un Yorick (semejante al bufón del cementerio de Hamlet), montado siempre en un jamelgo similar a Rocinante, mientras que su también macilento jinete (nos dice Sterne) es de hecho tan bueno y tan flaco como Don Quijote (también en El viaje sentimental, del propio Sterne, las referencias a Don Quijote serán continuas). Pero lo que nos importa de esta primera literatura de lo cotidiano y común (lo verdadero del nosotros diario) no es sólo esa aparición de la vida, sino hasta qué punto esa vida se desarrolla a través de sujetos supuestamente libres pero que tienen que construir su propia vida o injertarse en la vida desde los niveles inferiores; que viven en un entorno donde el linaje feudal (como en el Figaro de Beaumarchais) va siendo sustituido cada vez más por la familia monogámica burguesa (papá/mamá, niño/niña) en tanto que espacio privado y en tanto que se desarrolla en la ciudad (concebida como espacio público). Y más todavía: lo que importa es darnos cuenta de cómo en esas novelas se constituye el valor de «lo verdadero» de su escritura y de los valores literales del mundo burgués, a través de una continua moralización y un continuo filosofar alrededor de esos valores. Evidentemente, el modelo paradigmático u originario quizás podría establecerse en Robinson, el sujeto libre por excelencia, el poseedor de sí mismo y de la naturaleza; o quizás en Hume, el filósofo decisivo de lo literal, cuya escritura parece atravesar las líneas de Sterne. Y desde luego, este tipo de narración al modo de Fielding/Sterne se reproduce con toda su fuerza en los llamados cuentos y relatos filosóficos de Voltaire y Diderot, a los que Sterne llega a conocer. Y no cabe duda de que es clarísima la influencia del Tristram en

Jacques, el fatalista, del propio Diderot.

2.— Pero hay un cambio cualitativo a partir de la segunda mitad del XIX, una especie de quiebro o de matiz, quizá no demasiado apreciado, y que podríamos denominar como la diferencia entre la aparición de la vida, que venimos describiendo, y la aparición del concentrado de «lo real», que habíamos mencionado antes. Mientras la vertiente familiarista y privada se establecerá como la tendencia general en Inglaterra (las hermanas Brontë, Jane Austen, Thackeray, Trollope, Hardy, etc.), y mientras que la vertiente filosófica –incluso en su lado sentimental– predomina en el Goethe, no sólo del Werther, sino sobre todo de Las afinidades electivas o del Wilhelm Meister, en Francia el cientifismo ambiental de la burguesía obligará a esa inflexión decisiva a que acabamos de aludir. La literatura ya no se considerará sólo como verdad en sí misma, como vida en sí misma (aunque, por supuesto, también), sino que se considerará, además, como estudio o análisis «objetivo» de la sociedad y de las relaciones humanas que transcurren en ella. Si Stendhal establece el Código civil como modelo de escritura (lo que ya es otro modo de inscribirse como real), Balzac y su Comedia humana serán, sin duda, la clave de todo este proceso de inflexión. Ahí, repito, la escritura no se considera sólo como real, sino que se aparta, en cierto modo, del mundo para analizarlo. No es la norma seca del Código civil (aunque Stendhal sea el más sensual de los escritores) sino que lo que pretende Balzac es otra cosa muy distinta. Lo que pretende Balzac es verificar los casos para saber si la norma es adecuada. Así La comedia humana no puede considerarse sólo como escritura real sino que tiene que separarse del mundo precisamente para adentrarse en él. Es un tipo de distanciamiento que Lukács alabará (puesto que lo había alabado Marx), pero que Brecht jamás reconocerá como el suyo (y de ahí la famosa polémica Brecht/Lukács)[48]. Ya no es el espejo a lo largo del camino del mismo Stendhal (tan espejo que Julien Sorel atraviesa Waterloo sin enterarse apenas de la batalla); ahora se trata de otra cosa muy distinta: contemplar la sociedad desde afuera para analizarla como con un bisturí significa inmunizar la escritura, no contaminarla, convertirla en el ojo que ve y disecciona. Es el comienzo de la importancia de las descripciones «realistas» que tanta «valorización» tendrán luego en Zola. Diríamos, desde hoy, una escritura que se concibe casi como un abrelatas. Sólo que esa lata hay primero que construirla y que rellenarla: es lo que llamamos el concentrado de «lo real». Evidentemente, también Dickens hace algo parecido en Inglaterra, pero Dickens está más inmerso en las peripecias que narra. Balzac se distancia

de lo que narra para aislarlo, para diseccionarlo, un poco al modo del Engels de La situación de la clase obrera en Inglaterra. Para Balzac aislar lo real significa crear el campo social: convertir la realidad en sociedad es precisamente el método al que se va a llamar Realismo. Ese increíble hallazgo de Balzac, esa escritura concebida como campo de concentración de «lo real», es lo que enseguida se va a llamar «sociedad» o «sociologismo», a partir de Comte, de Taine o de Stuart Mill. Un paso más allá, más fisiológico (la fisiología, decíamos, es el gran re-descubrimiento de la época), Zola pretenderá aislar lo real, pero ya no como campo de concentración social (que eso es en el fondo el realismo balzaquiano: una especie de «mapa cognitivo», según la terminología actual, que Zola tratará de convertir en «laboratorio»), sino como naturaleza biologicista cuyo concentrado se llamará ahora «lo natural» (a partir de la relación entre lo normal y lo patológico). Pero, de un modo u otro, el realismo será ya inseparable de la novela: se trate de la vida cotidiana, del concentrado de «lo real» o del concentrado de «lo natural». La mesa estaba servida para todo el siglo siguiente. Curiosamente, Flaubert intentará borrar el distanciamiento de Balzac (y desde luego el naturalismo de Zola) intentando de nuevo que literatura y vida se unificasen (de ahí el «Madame Bovary soy yo»: ¿qué imagen más decisiva del yo-soy-escritura que ésta?), y sintomáticamente a través de la clave básica de la vertiente familiarista, id est, el matrimonio, el adulterio y el suicidio final. A esa vuelta flaubertiana a la literatura como escritura viva, se le acabará llamando, increíblemente, literatura «pura», mientras que al modelo balzaquiano de distanciamiento entre escritura real y sociedad real se le llamará realismo por excelencia –algo que acabará convirtiéndose, también increíblemente, en «impuro»–. De cualquier modo (y como ocurre con el naturalismo) se trata sólo de matices levísimos y no creo que haya habido verdaderos motivos literarios para diferenciar un tipo de escritura y otro. Es lo que ocurrió, igualmente, con el naturalismo: ¿cómo diferenciar estos tres módulos en Clarín, Galdós o Pardo Bazán, incluso en los casos complejísimos de Tolstói, Chéjov o Dostoievski? O peor aún: ¿cómo diferenciarlos en el ámbito del melodrama/folletín, la clave simbólica de la escritura popular y culta de la época? ¿Henry James o Scott Fitzgerald serían el «estilo Flaubert», mientras que Hemingway o Hammett serían el «estilo Balzac», más la influencia de la ley seca y del lenguaje del cine? Evidentemente, planteo estas preguntas precisamente por su carácter vacuo, o más bien porque las ha solido plantear la crítica. Parece evidente hoy que Dickens, Balzac o Flaubert, es decir, las diversas variantes del realismo (que pueden abarcar igualmente a Valle-Inclán o a Juan Rulfo) resultan ser los platos servidos sobre la mesa de la narrativa de nuestro siglo, una mesa cuyo mantel se configura siempre bajo la forma del realismo de un modo u otro. Tanto para el

otro distanciamiento de Brecht como para los relatos más kafkianos o surrealistas (el surrealismo implica realismo): todos ellos parten del concentrado de «lo real» de Balzac o del realismo de la escritura como vida de Flaubert. Así, los que se suponen los cuatro grandes de nuestro siglo: Proust, Joyce, Faulkner o el propio Kafka, no son más que, de un modo u otro, variantes sobre la recomendación básica del «chef» para la cena: el concentrado de «lo real». Que haya variación de platos no significa que el realismo no sea la fórmula básica de la narración del siglo XX; significa sólo que sus ingredientes son distintos desde los presupuestos de cada planteamiento: y no se trata simplemente de juegos de estructura o de juegos de lenguaje, sino de admitir las contradicciones de lo real o no admitirlas. Incluido lo que se entienda como real, y por supuesto la negación de la «realidad» –que es otra forma de definirla–. Y todo ello a través de las tres cuestiones que nos habíamos dejado al paso: a) la novela familiarista se extiende por todas partes porque la familia es el núcleo de la burguesía en tanto que «fórmula única de la identidad» y en tanto que la identidad supone la búsqueda imposible de un lenguaje propio en el lenguaje común. Por eso Freud habla de la novela familiar, precisamente como la pesadilla de la pérdida de identidad y, en consecuencia, de la pérdida del lenguaje. De ahí que, según Freud, la novela familiar esté inscrita en el inconsciente antes de que cualquier novela se escriba; b) la novela policiaca, que se basa en la aparición de la policía ciudadana (el urbanismo) y de la policía como coerción/protección de los ciudadanos. Así, por ejemplo, los «bobbies», cuyo nombre proviene del ministro (Robert Peel) que en la primera mitad del XIX establece la policía en Londres. Scotland Yard y la Sûreté francesa son las primeras muestras de esta imagen de protección ciudadana. Pero como en el Yard sólo entran los pobres, y como en general nadie se fía de lo público, tiene que aparecer el ojo privado, el detective. Con las dos supuestas variantes, es decir, el detective psicológico en Europa y el detective violento en USA (el Hard-Boiled, el «Huevo duro», etc.); [aunque en realidad se podría decir más bien que la novela psicologista habla siempre desde el lenguaje de la «circulación del capital» (pobres y ricos), mientras que la novela negra de Dashiell Hammett o Chandler habla siempre desde el lenguaje de la «producción del capital» (explotados y explotadores). De ahí el diverso tipo de fascinación en ambas tipologías normativas;][*] c) establecida la configuración de la novela realista como relación yo-mundo, como lo concentrado de un algo real, los escritores tenderán a crear su propio mundo, su propia geografía de conocimiento descriptivo. Es algo ya inscrito en los paisajes fantasmagóricos del París de Proust, del Dublín de Joyce o de la Praga de Kafka; en la Viena de Joseph Roth, Hermann Broch o Robert Musil; en el Berlín de Döblin o Isherwood, y en la Venecia de Thomas Mann. Pero algo con lo que nos

vamos a encontrar, sobre todo, en el Condado de Yoknapatawpha de Faulkner (o en el Macondo de García Márquez, en la Luvina de Juan Rulfo y en «el infierno tan temido» de Juan Carlos Onetti, etc.). Y así llegamos a Borges: la creación de la Biblioteca como mundo, o el mundo como Biblioteca, es algo más que un tópico. En cierto modo, Borges es mítico porque retorna al mundo de la escritura (o de la escritura como mundo) sólo que en un sentido laico: de ahí, quizás, el asombro que nos causa.

Pero todas estas cuestiones que acabamos de esquematizar tendremos que desarrollarlas en otros trabajos paralelos. [Partiendo siempre de este axioma básico: en verdad la única realidad de la literatura (incluyendo el género literario llamado filosofía) es que pertenece a nuestro inconsciente ideológico y por eso nos reconocemos en ella. Lo que habría que analizar es por qué ese inconsciente ideológico y/o libidinal elige unas marcas u otras para cada género. En principio toda literatura es real, como son reales los sueños. Luego cada texto elige las convenciones de las marcas y nosotros las aceptamos también. No hay más problema en este asunto.][*]

Veamos ahora cómo se despliegan en la «novela» del relato freudiano propiamente dicho. Pues resulta evidente, como advertíamos, que la escritura freudiana parte de (se empapa en) la ideología de «lo literario» tal como se entiende en el horizonte ideológico de la época: la literatura como fantasía, como sueño, pero a la vez como descripción realista o naturalista. Sin esa referencia continua al ámbito supuestamente literario y a los lugares comunes estéticos de la bisagra entre el XIX y el XX, la escritura «cientifista» de Freud no hubiera podido establecerse. Tampoco su construcción teórica de los «sueños», etcétera.

XI. El Edipo y la Estética

Escribe Freud a partir de los textos sobre el Edipo y Hamlet, el Werther y la Gradiva que ya habíamos señalado antes. Recordemos:

El complejo de Edipo, cuya ubicuidad he ido reconociendo poco a poco, me ha

ofrecido toda una serie de sugestiones. La elección y la creación del tema de la tragedia, enigmáticas siempre, y el efecto intensísimo de su exposición poética, así como la esencia misma de la tragedia, cuyo principal personaje es el destino, se nos explican en cuanto nos damos cuenta de que en el poema trágico se halla integrada toda la normatividad de la vida psíquica con su plena significación afectiva. La fatalidad y el oráculo no eran sino materializaciones de la necesidad interior. El hecho de que el héroe peque sin saberlo y contra su intención, constituye la exacta expresión de la naturaleza inconsciente de sus tendencias criminales. De la comprensión de la tragedia provocada por el Destino pasamos a la inteligencia de la tragedia de carácter con el análisis del Hamlet shakespeariano, obra que venía siendo admirada durante trescientos años sin que nadie hubiese llegado a penetrar en su sentido ni en los motivos del poeta. Era singular que este neurótico creado por el poeta naufragase bajo el peso del complejo de Edipo, como tantos seres reales. El problema que se plantea a Hamlet es, en efecto, el de vengar en una tercera persona aquellos dos hechos que constituyen el contenido de la tendencia de Edipo, venganza en cuya ejecución queda paralizado su brazo por su propio y oscuro sentimiento de culpabilidad. Shakespeare escribió esta tragedia poco después de la muerte de su padre. Mis indicaciones para el análisis de esta obra han sido aplicadas y ampliamente elaboradas después por Ernest Jones, y también Otto Rank hizo de ellas el punto de partida de sus investigaciones sobre la elección de materia por los poetas dramáticos, demostrando en su libro sobre el Motivo del incesto con cuánta frecuencia eligen precisamente los poetas los motivos del complejo de Edipo y persiguiendo las variaciones y atenuaciones de esta materia a través de la literatura mundial.

De aquí no había más que un paso hasta el análisis de la creación poética y artística. Se reconoció que el reino de la fantasía era un dispositivo creado con ocasión de la dolorosa transición desde el principio del placer al de la realidad para permitir la constitución de un sustitutivo de la satisfacción instintiva a la cual se había tenido que renunciar en la vida real. El artista se habría refugiado, como el neurótico, en este mundo fantástico, huyendo de la realidad poco satisfactoria; pero, a diferencia del neurótico, supo hallar el camino del retorno desde dicho mundo de la fantasía hasta la realidad. Sus creaciones, las obras de arte, eran satisfacciones fantásticas de deseos inconscientes, análogamente a los sueños con los cuales compartían el carácter de transacción, pues tenían también que evitar el conflicto con los poderes de la represión. Pero a diferencia de los productos oníricos, asociales y narcisistas, están destinadas a provocar la participación de otros hombres y pueden reanimar y satisfacer en estos últimos

los mismos impulsos optativos inconscientes. Además, se sirve del placer de la percepción de la belleza formal como prima de atracción. Los elementos de que el psicoanálisis puede disponer en esta labor son la interrelación de las impresiones de la vida del artista, sus destinos, sus obras, su constitución y los impulsos instintivos que en él actúan; esto es, lo generalmente humano. Con tal propósito hice a Leonardo de Vinci objeto de un estudio que reposa sobre un único recuerdo infantil comunicado por él en sus anotaciones y tiende esencialmente hacia la explicación de su cuadro «Santa Ana con la Virgen y el Niño», existente en el Museo del Louvre. Mis amigos y discípulos han emprendido numerosos análisis semejantes de artistas y obras de arte. El placer estético del que gozamos ante una obra de arte no queda disminuido por su comprensión analítica obtenida en esta forma. Mas para aquellos profanos que funden aquí esperanzas excesivas en el psicoanálisis habremos de advertir que hay dos problemas sobre los cuales no arroja luz ninguna y que son precisamente los que más pueden interesarle. El análisis no consigue explicar las dotes del artista ni descubrir los medios con los que él mismo trabaja, o sea los pertenecientes a la técnica artística.

En una pequeña novela, carente en sí de gran valor, la Gradiva, de W. Jensen, pude demostrar que el sueño imaginado literariamente admite igual interpretación que el real, o sea que en la producción del poeta actúan aquellos mecanismos que hemos descubierto en la elaboración onírica[49].

Llegamos así al punto central que habíamos dejado anotado, pero sin desarrollar, en las páginas anteriores. Lógicamente Freud cree haber «descubierto/construido» no sólo el secreto del «alma humana» sino, en consecuencia, nada menos que el misterio del «alma estética». Ya todo está resuelto gracias al Edipo. Muerto el padre, se acabó la rabia: hasta la Esfinge abre su secreto. El artista y el neurótico viven en el mundo de la fantasía. De ahí deriva todo: «no había más que un paso hasta el análisis de la creación poética y artística». Hamlet será un neurótico, etc. Gracias, Doctor Freud, por habernos aclarado tanta estupidez en la que vivíamos. Pues, como se ve, además para Freud la relación entre el aparato psíquico y la obra estética implicaría siempre una expresividad directa, ya desde el momento en que él da el nombre de Edipo al drama de lo que sucede en el inconsciente. Sin embargo tal expresividad directa (expresión es la clave de la ideología literaria del Romanticismo) no es tan fácil de explicar, incluso desde el interior de las propias ejemplificaciones de

Freud. Lo que Freud nos dice es lo siguiente.

El reconocimiento del tema del Edipo le ha ofrecido muchas sugerencias (Autobiografía, p. 89). En primer lugar, cuestiones literarias: la elección y la creación del tema de la tragedia. Su intensa exposición poética, la esencia misma de lo trágico (cuyo principal personaje es el Destino: más Romanticismo, imposible), todo esto que parece enigmático siempre, se aclara sin embargo a través de la «expresión» de los esquemas del aparato psíquico. Es curiosa la tautología circular: el funcionamiento del mecanismo psíquico se explica por la tragedia escénica de Edipo, a la vez que el funcionamiento real de la tragedia se explica al aplicar sobre ella la problemática psíquica edípica. No resulta muy difícil deducir que esta tautología circular de lo edípico, invertido en dos niveles, sólo sirve para no explicar nada. O mejor: sólo sirve para legitimar a posteriori lo que ya estaba previsto desde el principio: si el enigma de la Esfinge no era más que el de la (re)producción sexual, el enigma del Edipo trágico se resuelve sólo con sustituir al Destino (personaje literario principal) por el mecanismo dramático del psiquismo familiar. O como dice Freud literalmente: los enigmas literarios del Edipo/tragedia «se nos explican en cuanto nos damos cuenta de que en el poema trágico se halla integrada toda la normatividad de la vida psíquica con su plena significación afectiva» (op. cit., p. 87). En realidad la fatalidad y el oráculo (id est, el destino) no eran algo exterior al Edipo literario sino algo interior al Edipo psíquico: la necesidad de matar al padre y acostarse con la madre. El protagonista necesita matar al padre, es un criminal inevitable, pero «peca» sin saberlo y contra su intención. No es el Destino, sino el inconsciente psíquico quien le obliga a ello. Eso «constituye la exacta expresión de la naturaleza inconsciente de sus tendencias criminales» (loc. cit.). Lo mismo sucedería en Hamlet: sólo que aquí no se trata de una tragedia «de Destino», sino de lo que, también en el XIX, se llamaba una «tragedia de carácter». Hamlet: una obra admirada durante trescientos años sin que nadie (añade de nuevo Freud: nada menos que nadie) «hubiera llegado a penetrar en su sentido ni en los motivos del poeta». Está claro, sin embargo, que Freud insiste siempre sólo en dos términos: los motivos del poeta ahora, algo que es lo mismo que la elección del tema de que nos hablaba antes (o sea, la expresividad intencional del «yo-psíquico-autor»). Y, por otro lado, el sentido, la creación expresiva de ese mismo tema, que no sería más que una prolongación del enigma intencional. Así Hamlet se convierte en un neurótico («este neurótico creado por el poeta»), naufraga en su carácter bajo el peso del complejo de Edipo: no se atreve a vengarse directamente del padrastro que ha matado al padre, porque en el fondo Hamlet hubiera querido ser el criminal, siempre lo quiso matar. Por eso su brazo queda

paralizado y ejecuta su venganza a través de medios indirectos. Freud nos añade algo increíble: resulta lógico que Shakespeare escribiera esta tragedia precisamente poco después de la muerte de su propio padre. «Mis indicaciones para el análisis de esta obra (continúa Freud en la página 88: uno se preguntaría, ¿qué o cuáles indicaciones?) han sido aplicadas y ampliamente elaboradas por Ernest Jones». Y añade más: nada menos que gracias a ese desciframiento del enigma familiar, Otto Rank ha podido dilucidar por fin el por qué tantísimos poetas, en la literatura mundial, hayan elegido su tema a partir del tema del Edipo en el libro Motivo del incesto. Obviamente lo que Freud nos está diciendo es que conoce lo que él llama «literatura mundial» sólo a través de los manuales de su educación cultural alemana (repito, de lo que entonces se entendía como «ámbito literario») y, en consecuencia, nos dice que bastaría con aplicar la plantilla psíquica sobre cualquier texto para explicar la expresividad intencional (inconsciente) del autor y la elección/creación de su tema. Por eso nos añade que después de su desciframiento del enigma del Edipo, debajo del Destino de Edipo, y la neurosis oculta en el «drama de carácter» de Hamlet (otra fórmula edípica, sólo que más complicada), no habría más que un paso «hasta el análisis de la creación poética y artística» (loc. cit.). El artista, como el neurótico, «se habría refugiado en este mundo fantástico, huyendo de la realidad poco satisfactoria». Sólo que, a diferencia del neurótico, el artista habría conseguido expresarse coherentemente. El artista, «a diferencia del neurótico, supo hallar el camino del retorno desde dicho mundo de la fantasía hasta la realidad». Lo verdaderamente fantástico es el kantismo ideológico inscrito aquí en los enunciados de Freud (la dicotomía entre ideal y realidad), pero Freud quiere seguir yendo más lejos aún. Las obras de arte no pueden ser otra cosa que «satisfacciones fantásticas de deseos inconscientes», como los sueños, con los que las obras de arte comparten el pacto ante la represión. Pero a diferencia de los sueños, que no comunican nada, las obras de arte (como los chistes) comunican placer y belleza, etc. Lo que el psicoanálisis puede utilizar aquí, aprehender aquí, no es (pese a todo) el sentido global de la obra, sino sobre todo «lo generalmente humano» del autor, de la vida del artista, de los «impulsos instintivos» que en él actúan, pero que de cualquier modo constituyen un modo de análisis que no empece el placer estético (esto es de nuevo kantismo puro, pero dejémoslo estar).

En una palabra: para Freud la cuestión de la Literatura (o del arte en general) consiste en que el aparato psíquico se plasma directamente en la obra literaria. Por eso hay tantas obras de tema edípico (obviamente: si el aparato psíquico es el Edipo esto es lo que se tiene que expresar). Las técnicas artísticas quizás no se

puedan explicar por el psicoanálisis pero se parecen mucho a la elaboración del sueño, al lenguaje del neurótico sólo que expresado coherentemente.

Así nos recuerda su análisis de Santa Ana con la Virgen y el Niño, a través de aquel único recuerdo infantil de Leonardo[50], que explicaría también la sonrisa de La Gioconda. Ya hemos relatado cuál es la historia: Leonardo no habría sido más que un «neurópata», un homosexual reprimido que «sublima» su represión en esa «sonrisa andrógina», puesto que «el trabajo creador de un artista es también una derivación de sus deseos sexuales». Lo mismo podríamos decir del Moisés de Miguel Ángel, aunque aquí las cosas se complican porque se trata nada menos que de analizar toda la cultura judaica a partir del gesto del padre que porta –¿y rompe?– las Tablas de la Ley. El análisis de la Gradiva de Jensen es un verdadero fiasco literario, aunque Freud insista en que el sueño «imaginado literariamente» admite «igual interpretación que el sueño real». Lo cual es por supuesto absolutamente falso salvo como aproximación indicativa: habría que analizar mucho más en estricto las posibles analogías en ambos procesos. No creo que se pueda ir más allá. Incluido, desde luego, el análisis concreto de los textos, pues, como indicábamos desde el principio, en el análisis del texto literario jamás existe la transferencia intersubjetiva[51]. Pienso que Freud quiere decir pese a todo otra cosa: que la realidad del lenguaje del sueño es tan real como la realidad del discurso literario. Por eso añade: «que en la producción del poeta actúan aquellos mecanismos que hemos descubierto en la elaboración onírica» (Autobiografía, p. 90). Lo cual no sé si es verdad respecto al poeta, pero no lo es respecto a su producción, o sea, respecto al texto mismo.

De cualquier modo no podemos olvidarnos de una última cuestión decisiva. Pese a sus deseos de expansión, Freud es bien consciente de los límites del análisis en el ámbito literario o artístico. Nos lo ha señalado ya explícitamente (y de nuevo obviamente con la terminología de la época) de un modo inequívoco: la cuestión de las técnicas artísticas (o el misterio de las dotes artísticas).

La «técnica artística», o sea, la objetividad del texto, su escritura, es lo verdaderamente inalcanzable para el análisis: no es su objeto. Pero también podríamos decirlo a la inversa: sin el análisis no hubiéramos descubierto miles de «secretos» de la escritura literaria, aunque sólo sea (aparte del arañazo del yo en el yo-soy) porque el análisis –como hemos tratado de mostrar– se basa siempre en el ámbito literario: la novela, la poesía o –y sobre todo– en la otra escena dramática del Inconsciente.

Pero el hecho es que Freud se equivocó radicalmente con la Literatura, por las razones que venimos explicitando desde el principio. Hemos tratado de ver cómo Freud pasa de una primera etapa, la del por qué viven los cuerpos (su etapa fisiológica, biológica, etc.), a una segunda etapa, la del cómo vive el yo psíquico, es decir, cómo «se expresa» a través del lenguaje de la histeria, de las neurosis o de los sueños (es la construcción de la primera tópica: inconsciente, preconsciente, consciente); y finalmente una tercera etapa, que implica la construcción teórica/práctica del Aparato psíquico como tal, la del Inconsciente propiamente dicho a través de las tres instancias conocidas: ello, yo, superyó. En realidad es en esta última etapa donde Freud cree haber encontrado por fin el «alma» que faltaba, aunque ya estuviera presente en cierto modo en la segunda etapa. Ahora bien: si el alma psíquica explicaba cualquier actividad psíquica (se expresa en cualquier actividad psíquica) la literatura no sería más que una «otra» expresión, una «otra» actividad o manifestación más, de ese Inconsciente o Alma Psíquica (a partir de unas técnicas «artísticas» especiales, etcétera)[52]. Y es curioso: cuando Freud asimila el lenguaje literario con el lenguaje de los neuróticos, o con el lenguaje de los sueños, se olvida de que ambos son un trabajo, una elaboración. En absoluto la expresión directa (o mediada por la técnica) de algo previo a esa elaboración o de algo previo al trabajo del lenguaje del sueño. Pero hay más: ese inconsciente psíquico que está dentro, no actúa como tal (sería facilísimo desentrañarlo: toda la literatura se reduciría entonces al tema edípico, en efecto), sino que actúa «configurado» por las figuras del inconsciente ideológico, que es el que realmente trabaja y produce en última instancia al discurso literario, el que lo pone en marcha, lo elabora a través de la posibilidad o imposibilidad libidinal de decir «yo» y en consecuencia constituirse como «yo soy». El inconsciente libidinal no es un gato encerrado en el saco del inconsciente ideológico. Es, por supuesto, el inconsciente ideológico quien le da piel, escritura, figura, el que hace posible –o no– decir «yo soy». Pero repito, sin duda a su vez, el «yo» (o su imposibilidad, o sus lesiones) araña en el «yo-soy». En cierto modo esa puesta en marcha del discurso a partir del inconsciente ideológico y de la posibilidad de decir «yo/yo-soy», es lo que vamos a tratar de atisbar mínimamente a propósito de un género literario tan específico como el de las cartas privadas de Freud. Freud leído desde «su» escritura. Pero antes tenemos que dar un nuevo rodeo.

XII. Después de la Guerra: el Infierno tan temido. La muerte, el

sexo y la locura (o los marcianos nos visitan por segunda vez)[*]

I

1.— Vamos a ver si nos entendemos. Si hay un texto que me haya impresionado siempre en la historia de la literatura escrita en castellano es sin duda un poema sin nombre de autor, un poema anónimo (¿qué importa el nombre propio en este caso?). En el siglo XVI-XVII se podía escribir aún: «No me mueve mi Dios para quererte / el cielo que me tienes prometido». Esto ya de por sí es básico. Lo que mueve al amor es el amor del Cristo crucificado y bajado a la Tierra para salvarnos. El «homo viator». Pero en verdad lo que impresiona no es eso. Lo que impresiona es exactamente la ausencia del daño, aunque se sea consciente del daño. Tampoco te amo/odio, tampoco me sacrifico en ti por «el Infierno tan temido». Es la más decisiva oposición que haya podido escribirse en la época: el amor puede más que «el infierno». El yo-soy «sujeto libre», «capaz de amar», puede más en la entrega que cualquier censura en el hecho de entregarse, de autodestruirse incluso (Freud, se sabe, hablaba del «enamoramiento» como una forma de auto-destrucción). Retornamos así al inconsciente ideológico. Es claro que hoy nadie teme al Infierno y sus absurdas metáforas de llamas y ruedas de condenación eterna. ¿Por qué un supuesto «sujeto libre» [(el que trae consigo el primer capitalismo nacido en esa coyuntura: del XIV italiano al XVII holandés y europeo)][*] tendría que estar condenado simplemente por el hecho de no haber respetado los mandatos –los mandamientos– de su señor? ¿Cómo un hombre libre va a aceptar a un Señor? Y sin embargo esa figura ideológica de la transgresión o del pecado sigue latiendo en nosotros. Cuando el escritor uruguayo Juan Carlos Onetti escribió su relato El infierno tan temido sabía muy bien lo que decía. El inconsciente ideológico sacralizado sigue actuando aún en nuestro inconsciente psíquico. Nos sigue configurando. Lo que sigue existiendo es la serpiente, aunque hoy nadie crea en la serpiente. La guerra llamada «primera mundial» (la del imperialismo diversificado de 1914-1918) sacó a la luz las ratas de las alcantarillas, esto es, horas y días y meses combatiendo a las ratas en las trincheras. Aquella carnicería inconcebible antes. Las neurosis de guerra llegaron a su paroxismo. Freud no conoció directamente ese infierno, esas trincheras/alcantarillas de ratas, pero todo le llegó de rebote. Nunca como entonces sintió el Infierno tan temido. Así la carnicería de la Primera Guerra se

convertía rápidamente en otra cosa: por un lado, la presencia de la muerte absurda. ¿Por qué los hombres se mataban? ¿Warum Krieg, Por qué la guerra? Por otro lado, y como habíamos indicado, el tremendo problema de las «neurosis de guerra». ¿Dónde estaba ahí el elemento sexual? Decíamos: Freud lo resuelve con su otro gran hallazgo: el narcisismo libidinal. Adiós al problema, pero el problema se acentúa, porque es el largo camino hacia el Warum, hacia el porqué de la guerra/muerte, lo que Freud no se explica. La pulsión de muerte vale más que todo, lo destruye todo, como la –aparentemente– incomprensible masacre del almacén humano en las trincheras, como la desaparición del Imperio austro-húngaro. Pero la lucha a muerte no había estado sólo fuera. También dentro. Así, las disensiones en el interior del propio movimiento psicoanalítico van a transformar la cuestión de las tópicas. Recordemos: entre 1900 y 1906 (o sea, entre la Interpretación de los sueños –Traumdeutung– y el análisis de la Gradiva de Jensen) Freud había establecido la primera tópica (inconsciente, preconsciente, consciente), en donde «lo» inconsciente era un «lo», es decir, algo subordinado al yo, un estrato más entre los estratos del «yo». Más o menos se entendía aún como el subsuelo donde actuaría "lo reprimido", sólo que lo reprimido sería más bien la versión dinámica de ese lugar estático llamado «inconsciente». Lo inconsciente quieto, al ponerse a andar, se expresaría como lo reprimido. La segunda tópica, la que se establece entre 1920-1926, supone, por el contrario, un salto brutal: «lo» inconsciente, decíamos también, se transforma en «el» inconsciente. Se abandona[53] así la imagen del inconsciente pensado desde unas relaciones en cuya cúpula estaría el «yo», para, al contrario, pensar el yo a través de las relaciones del inconsciente, concebido ahora como único valor psíquico pleno y «animador» de todo. El inconsciente abarca la totalidad del «ser psíquico» y el «yo» es sólo una parte de ese ser psíquico. Incluso el Yo se piensa por debajo del Ello (Das Es, un término, como se sabe, que Freud toma de Groddeck, y Groddeck de Nietzsche), es decir, la pulsionalidad del yo pierde intensidad hasta el punto de no saber qué le domina. La introducción de la pulsión de muerte arrastra al yo más allá de cualquier principio de placer. La repetición incesante de la pulsionalidad del Ello es el signo mismo de esa representación de la muerte, etc. ¿Es el largo viaje hacia el fondo de la noche de Céline, de O'Neill, o Bajo el volcán de Malcolm Lowry? No deja de ser sintomático que en esta nueva tópica, el otro lugar de la represión (la representación del superyó) se presente de hecho casi como la única ventana abierta hacia la pulsión de vida, un resquicio apenas para que el yo «surja» hacia fuera, a pesar de la dureza y de la hostilidad del muro del Ello[*].

Con más consecuencias: no menos significativo resulta el hecho de que, en esta

etapa de posguerra, Freud tenga que reafirmar de nuevo el estatuto de la transferencia (entre el analista y el analizado) tanto por el lado del «racionalismo medicalizante» anglosajón (el defendido por Jones), como por parte de la terapia afectiva del húngaro Ferenczi, que permite incluso que sus enfermas le besen. Otto Rank será asimismo una influencia decisiva. No sólo por su idea de que las neurosis surgen por el trauma del nacimiento (y el deseo de retorno al útero), sino sobre todo por su ya aludida noción de «héroe» que le va a permitir a Freud además escribir sobre la novela familiar y establecer las raíces de su último libro en Londres, Moisés y el monoteísmo, sobre el que volveremos enseguida.

2.— La transferencia es clave desde el punto de vista de la segunda tópica, porque el yo del analista no es superior ni puede tener poder sobre el yo del analizado (o analizante). No sólo se trata ya de que el enfermo sepa «construir» mejor su enfermedad que el analista, es que ambos «yoes» están enjaulados desde siempre, y, en consecuencia, la actitud de la transferencia o es paritaria o no es[54]. Claro que aquí actúa también la defensa de Freud acerca del análisis profano, no médico (y la necesidad de que el analista se autopsicoanalice cada cinco años aproximadamente), pero, con ello, aparece también una lógica atracción de Freud hacia una vieja pasión del XIX que ahora, en los años veinte, cobra de nuevo auge por todas partes: no sólo la sombra del hipnotismo, sino en especial la telepatía y el ocultismo. La transferencia paritaria parece llevar a la telepatía, y el ocultismo telepático hace que Freud «mueva mesas», junto con su hija Anna y con Ferenczi. Nunca como en esta época se puede decir que todos se han vuelto locos[55]. Incluso al rehacer la Interpretación de los sueños Freud añade un capítulo nuevo acerca de los sueños y la telepatía. Jones, como buen empirista británico, se asusta. ¡Qué van a pensar en el mundo anglosajón! Claro que trata de decírselo a Freud de la manera más suave, más «teórica» posible. El asunto de la telepatía puede hacer confundir la pulsión de vida con lo que Bergson ha llamado el «élan» vital, etc., como ya apuntábamos al principio. El problema del misticismo y de la compulsión religiosa, que siempre ha acompañado al psicoanálisis, vuelve a aparecer ahora. Además pronto surgirán los nazis, y Jung encuentra en ellos una ratificación de sus ideas sobre el «inconsciente colectivo» (los «arquetipos originarios») de los pueblos y por tanto de un inconsciente ario frente a un inconsciente judío (o así lo plantea Jones al menos). Estos «profesionales del alma», estos «médicos o magos del alma», como ellos mismos se llaman, no saben qué hacer sin el alma: cada individuo tiene un alma (de ahí el «particularismo» de Jung) pero esa alma está

marcada por la tipología psicológica de los pueblos, de las razas, la psicología colectiva, etc. Claro que si Freud había llamado a Jung «imbécil ario» y «cristiano protestante que no entendía nada», tampoco podía esperarse otra cosa de Jung: su denuncia del psicoanálisis freudiano como algo exclusivamente judío. Más aún: cuando Freud se desmaya por segunda vez, es Jung quien lleva en brazos a Freud; Freud le mira con ojos intensos, le dice que tenía autoridad sobre él y que posiblemente en ese momento la ha perdido; Jung deduce que desde ese momento, al decir eso, es cuando Freud ha perdido toda autoridad y que no es más que un homosexual reprimido. Y así hasta el infinito. O mejor dicho: del infinito al cero. Aunque los arquetipos de Jung también le van a servir a Freud (del mismo modo que la noción del útero de Rank) para escribir el Moisés, la novela familiar del judaísmo y del antijudaísmo[*].

La tesis de Freud es clara al respecto: el psicoanálisis no puede ser una ciencia judía porque Moisés, el fundador del judaísmo, no lo era. Era un egipcio. O mejor: perteneciente a una familia pobre (judía), que en realidad se cría entre egipcios nobles. Mata a su padre egipcio y se convierte en héroe, pero también mata al Dios de los judíos al convertir la palabra divina en texto religioso. Luego los cristianos matarán al Padre judío y acusarán a los judíos de haber matado al Hijo (así San Pablo), y de ahí el antisemitismo. El judaísmo sería la religión del Padre y el cristianismo la religión del Hijo, pero en realidad ninguna de las dos serían religiones, sino la leyenda del Hijo que mata al Padre, del hijo que luego se convierte en Padre y es matado a su vez por su Hijo, etc. El libro sobre Moisés mata a su vez dos pájaros de un tiro: por un lado legitima el «psicoanálisis ampliado», donde la Historia real no cuenta sino sólo la leyenda, pero una leyenda que se interpreta a la vez con los métodos del «psicoanálisis concreto». La verdad de la historia sólo se revela no en la Historia misma, sino en la trama oculta del lenguaje imaginario, ficticio, el de la novela familiar.

Pero, por otra parte, Freud pretende lograr así, desde Londres, la definitiva «desjudeización» del psicoanálisis: el padre del judaísmo no era judío (aunque hubiera nacido judío) porque su verdadera novela familiar, su verdadera familia era egipcia, allí fue donde se crió, se alimentó, se educó… Su conversión al judaísmo sólo fue un resultado de la necesidad de matar a su verdadero padre (o sea: el «legendario», pero también el no biológico), como luego trató de matar al Dios judío, que en realidad fue matado por el Hijo cristiano, al que a la vez mataron los judíos… El psicoanálisis es genéricamente «humano» y no puede haber un inconsciente ario o judío porque la muerte del Padre se reproduce siempre, y en consecuencia el psicoanálisis es «universal». Por muchas vueltas

que le demos se muestra a las claras cómo es el inconsciente ideológico de la coyuntura histórica de los años veinte-treinta (incluidos sus vaivenes «cientifistas») lo que aquí funciona a la luz del día. Pero eso es precisamente lo que a nosotros nos interesa: no el Arquetipo universal del Héroe o de la muerte del Padre (que en realidad, así entendida, no implica más que un biologicismo darwinista de «ley de supervivencia» y de «evolución de las especies» –o de las «razas», o de las «ciencias»– absolutamente grotesco), sino la cuestión de la novela familiar y de ese inconsciente ideológico que se transparenta por todas partes en la escritura de Freud.

Con lo cual nos resulta necesario volver al principio: así como la histérica «inventa» síntomas, está poseída por esos síntomas que el médico interpreta (a la vez que sugiere y suprime los síntomas), así también Freud está «poseído» por una escritura que cree que es suya (y lo es: la muerte del padre) pero que se transforma en pura ósmosis ideológica en cuanto trata de constituirse (como teórica) no ya en el lenguaje de la neurosis, sino que (en tanto que «teórica») intenta pasar al lenguaje de la Historia o de la Leyenda: no es lo mismo el lenguaje del neurótico que el lenguaje legendario de la novela, salvo por una cosa: en ambos casos el lenguaje está atravesado por el inconsciente ideológico que lo impregna, que lo configura.

Y una vez más volvemos al meollo de todo nuestro problema: ¿cómo se diferencian de hecho el lenguaje del neurótico (o del sueño) del lenguaje de la literatura (o de la Filosofía)? Es obvio que si partimos de la diferencia básica entre el yo (transhistórico) y el yo soy (radicalmente histórico), tal como la venimos estableciendo desde el principio, las cosas se vuelven un poco más claras. El lenguaje de las neurosis o de la histeria es exactamente el que araña a partir del aparato psíquico del yo, ladra ahí, a través del inconsciente ideológico. En ese momento «patológico» parece obvio que el aparato psíquico se impone (aunque siga manifestándose a través del inconsciente ideológico). En vez de decir yo soy, el lenguaje del neurótico pretende decir simplemente yo. En el lenguaje de la Literatura o la Filosofía parece obvio también que lo que se pretende es decir yo soy. Sólo así podemos entender a la Literatura como el resto del «yo-soy», según apuntábamos antes, puesto que lo que le falta es decirse, o mejor aún, el decir. Y el decir es ya una cuestión absolutamente objetivada, producida dentro de unas marcas fijas. Lo que venimos llamando la norma literaria en cada coyuntura histórica. La producción objetivada/objetual del texto literario (escrito, pero también oral) es una consecuencia obligada del decir. El decirse a sí mismo no basta: hay que construir el resto ahí afuera y ese resto se

objetiva (se objetualiza) tanto que acaba por no depender del yo digo o del yo (me) soy. La independencia objetual (la escritura vive por sí misma, necesita su propia inmanencia para poder vivir) es a la vez lo que diferencia la lógica productiva literaria de la lógica productiva del sueño. El sueño depende del resto diurno del supuesto yo, es, en efecto, otra forma de decir yo. Incluso, si se quiere, de decir yo soy. Pero de nuevo aquí el matiz vuelve a ser decisivo. En el sueño normal, como en las neurosis –normales o no– es el yo el que aúlla. El resto del yo diurno. En la Literatura (aparte de que exija códigos, géneros y normas, y aparte de que exista la difícil conciencia intencional del autor) quien se manifiesta por encima de todo es el inconsciente ideológico, lo que permite decir yo soy escritura, aunque sea a veces una falacia total. De cualquier forma: la histeria o la neurosis crean su lengua para decir yo; la literatura (o la filosofía) crean su lenguaje para decir yo soy y «me legitimo» (o legitimo al mundo) a través de mi habla y de mi escritura.

II[*]

En consecuencia, parece claro que las líneas maestras del esquema habría que plantearlas más o menos así:

1. El problema de Freud fue creer que el inconsciente psíquico se expresaba directamente en el lenguaje, en los sueños, en la Literatura. Esto es falso. El inconsciente psíquico se «expresa» (digámoslo así) convertido en inconsciente ideológico y sólo desde ahí habla. Claro que existe un lenguaje psíquico propiamente dicho, pero ése es el que hay que saber extraer o analizar a través de la interpretación o de la escucha: oír cómo funcionan o disfuncionan los mecanismos del chirrido psíquico, ése es el trabajo del analista.

2. Freud tuvo el inmenso valor de descubrir (y construir) la estructura y el funcionamiento de tal mecanismo psíquico. Esto es indiscutible. Como es lógico, no podía tener ni la menor sospecha de la presencia del inconsciente ideológico en la configuración de ese aparato psíquico y sus «expresiones». Esto es, las formaciones históricas de la individualidad. Solamente pudo sospechar el enfrentamiento entre los instintos de satisfacción y la Cultura opresiva (el mal-

estar, etc.), o lo que hoy se llama «lo imaginario o lo simbólico», por ejemplo. Por eso pudo analizar y describir los desajustes o desguaces de ese mismo aparato psíquico, de la relación entre Eros y Tanatos, pero en absoluto supo –ni pudo– hacerlo respecto a una objetividad tan fuerte como la escritura literaria, que es siempre ideológica ante todo.

3. Los lenguajes de los sueños o de las neurosis son elaboraciones en cierto modo análogas a la elaboración literaria, pero se diferencian obviamente no sólo por la intencionalidad consciente/inconsciente que se le atribuye a la Literatura (también la histérica inventa sus síntomas, el neurótico su lenguaje), sino, insisto, por la objetividad absoluta de la escritura, su inmanencia, su fuerza, su estar-ahí con sus propias reglas, etc. En este sentido la Literatura es el resto del yo únicamente en el ámbito histórico del yo soy. El lenguaje de la histeria o de las neurosis es el intento del «yo» por construirse como «yo» sin encontrar jamás su «lugar». El yo soy, en cambio, en tanto que histórico, siempre tiene su lugar fijado ahí afuera: en la escritura en que se inscribe (con todas las contradicciones que eso implica).

4. En cualquier caso: tampoco se puede decir que las histerias o las neurosis sean expresiones directas del aparato psíquico «in nuce», sólo que como obras de arte «no logradas». El lenguaje psíquico es sólo el agujero, la ventana o la grieta por donde el yo trata de aflorar (así tampoco se puede decir que el arte sea la reconciliación «lograda» de los deseos). Pues resulta preciso resaltar de nuevo que jamás existe un «yo» previo a nada, siempre se trata de «construirlo». A través de la dislocación del lenguaje de las neurosis, siempre absolutamente subjetivo (digámoslo así), o a través del lenguaje de la literatura, absolutamente objetivo (digámoslo así también). La literatura se produce, se hace a partir del espacio del yo soy, pero es obvio que a ese espacio le falta algo: le falta la objetividad de la escritura (o de la oralidad), el lugar histórico donde el «yo-soy» puede desplegarse e incluso diluirse. En tal sentido la literatura no puede considerarse nunca –tampoco– como sueño diurno (ni por supuesto nocturno). Tanto es así que, como insinuábamos también, la literatura se puede separar de su «yo-ideológico», mientras que resulta imposible que la histeria o las neurosis se puedan separar de su «yo-psíquico». Es la objetualidad de la literatura –su productividad objetual– lo que caracteriza su elaboración y su lectura. Se puede leer literatura sin tener ni idea de quién es el autor de un libro. Mientras que, evidentemente, la histeria o las neurosis no se pueden interpretar sino como adheridas al yo que las transporta (el «caso»). Precisamente por todo esto tampoco podemos imaginar el yo soy de la literatura como un algo anterior,

previo a la escritura: es un yo que se construye en ella, incluso hasta desleírse en ella, como venimos diciendo.

Por supuesto las cuestiones son mucho más complejas, pero baste con el esquema.

III[*]

Sólo que ahora necesitamos sumergirnos de nuevo en la problemática freudiana para intentar seguir aclarando algo acerca del «psicoanálisis ampliado». Pues en verdad el trasvase de leyenda o de novelas es algo clave en el «psicoanálisis ampliado», pero también en el psicoanálisis concreto. En aquellos años primerizos de la relación con Charcot, Freud (quizás en su primer autoanálisis, a propósito de su supuesta «neurastenia») había percibido ya la imagen de un pensamiento desvinculado de la conciencia sin que los enfermos lo supieran. Más aún: los fenómenos histéricos obedecían «a leyes» (era la obsesión de la época positivista), y gracias a la neurología de Charcot, Freud puede concebir el nuevo concepto de neurosis, separado de la neurología. Freud en Viena se separa a su vez del método escénico de Charcot, renuncia a «ver» y «tocar», escucha el relato: sería el principio de nuestra novela. El enfermo se vuelve novelista: inventa su lenguaje, su discurso, fabrica su «caso». Y es aquí donde aparecen las Musas. Si el «alma» era un misterio normal, mucho más misteriosos tenían que ser los casos patológicos: la lengua del loco, la inspiración del poeta. Misterios sólo desvelables, para el cientifismo de la época, por la «degeneración hereditaria». Lógicamente para Charcot la solución debería venir de otra parte. La obra de arte, la obra poética, sería una especie de «histeria lograda». Por el contrario, Freud –y también lógicamente– da la vuelta a la cuestión. Se trataría de hallar el lenguaje de la histeria. Y así la histeria sería una obra de arte «deformada» (como acabamos de indicar). Es decir, el arte sería la plenitud del lenguaje de las musas, ese ideal narrativo que las musas deformarían en la expresividad de la histeria.

Pero las musas tienen sexo. Freud retoma las viejas tradiciones de la brujería y la posesión demoníaca: había algo de verdad en lo del útero. Había algo de verdad en lo de la sexualidad. Además el sexo estaba de moda, quiero decir, se había

«redescubierto». Si en el feudalismo y el posfeudalismo la obsesión era la sangre, en tanto que verdadero secreto del alma y del cuerpo, ahora el secreto se traslada a la alcoba: es así como Sade mete a la «Filosofía» en el dormitorio y como Diderot hace «hablar» a los sexos femeninos (Les bijoux indiscrets: algo que casi nunca consiguió Freud), pero algo que se traslada no ya sólo a lo más íntimo de la familiaridad monogámica burguesa sino –con el cientifismo y el positivismo– a lo más íntimo del cuerpo humano, lo que se ve y no se ve. El falo «se ve», pero ¿cómo ver el secreto oculto de la vagina? Lo que se lleva entre las piernas es el secreto del ver/no ver que la humanidad arrastra consigo. Puesto que además ese «bajo vientre», esa oscuridad, ha subido inesperadamente hacia arriba: ya no está biológicamente encerrado sobre o dentro de las piernas, sino extrañamente oculto en algún lugar del cerebro, de un cerebro que además no es fisiológico sino «psíquico», invisible, perceptible apenas en los agujeros y los lapsus de sus manifestaciones, en la verdadera oscuridad de su lenguaje.

[El falo lo dirige todo, pero el falo no es el pene invisible sino «lo invisible» del comportamiento humano. Y una sombra: ¿Qué desea la mujer? Freud se empecina en «masculinizar» el clítoris: vestigio remoto, huella patente de un pene perdido. Pero como eso no es más que una falacia, un «engaño del ver», Freud se siente atascado y de ahí –insisto– la terrible pregunta que acabamos de esbozar. O sea, el ¿Qué desea la mujer? se convierte para Freud en un enigma que jamás resolverá, como no resolvió nunca el ¿Por qué la guerra?

Quizá sólo alguno de sus «efectos colaterales» que la psiquiatría de los USA suele rellenar hoy con pastillas pre o post traumáticas, más las terapias habituales de la Psicología conductista para el «yo castrense»: algo lógico entre los marines que destrozaron Irak o Afganistán, creando a la par lo que Robert Fisk llama la nueva arma invencible, es decir, el terrorista suicida en los grandes centros de las grandes ciudades o el explosivo no menos invisible en las dunas del desierto[5].][*]

Ya desde el XVIII inglés, y luego en el francés, las novelas eróticas y pornográficas se entremezclan directamente con las novelas de temática directamente familiar. Es curioso que la Ana Ozores de La Regenta, de Clarín, puede traducirse como «Anna O.», y que Flaubert llame a la Bovary «esa puta», que sin embargo «soy yo». En la Francia Republicana del post-imperio de Eugenia de Montijo se establece el divorcio, pero el adulterio sigue castigándose con pena de muerte. En Inglaterra el Tom Jones de Fielding, o la Moll Flanders de Defoe, ya se habían mezclado con los relatos descaradamente pornográficos

como Lástima que sea una puta de John Ford, la Fanny Hill de John Cleland (que obviamente es un divertido juego de palabras para mostrar lo divertido –funny– que es el monte o colina –hill– de Venus), o, ya en el XIX, la no tan anónima ni secreta Mi vida secreta donde, entre col y col, se nos añaden «lechugas» cientifistas acerca del pene, el clítoris, las dimensiones de la vagina, etc. Es así también como se establece la novela pornográfica en Francia, desde el Gamiani de Musset, o los textos de Restif de la Bretonne, hasta la Educación para señoritas de Pierre Louÿs, ya en nuestro siglo, incluida la historia pornográfica que Apollinaire hace de la familia Borgia. También en España, por supuesto: desde la llamada Biblioteca de López Barbadillo hasta la «analítica del sexo» que establece el médico Felipe Trigo, con títulos tan curiosos como La de los ojos de color de uva, que imita claramente al Balzac de La muchacha de los ojos de oro, como luego lo hará Marsé (un incesto a la vez que una burla [del fascista «democratizado» Luys Santa Marina y][*] del «Descargo de conciencia» de Laín Entralgo) con su novela La muchacha de las bragas de oro. Y por supuesto todos los espectáculos y los relatos llamados «sicalípticos» (o también novelas para leer con una sola mano), de autores como Hoyos y Vinent, José Mesa, José Francés, El Caballero Audaz, Pedro Mata…, una lista interminable que he estudiado en otra parte, y que se relaciona de inmediato con pintores como López Mezquita o Romero de Torres[56]. Si a eso le añadimos el «amor libre» proclamado por los anarquistas y por ciertas utopías socialistas, o la aparición en el sexo vital y escrito de mujeres como Anaïs Nin o Lou Andreas-Salomé (a la que tanto quiso Freud), o de escritores como D. H. Lawrence o Henry Miller, nos daremos cuenta de lo que ya sabíamos de antemano: el sexo es el verdadero secreto psíquico que hay que analizar, el verdadero sustituto del «alma humana». Sobre todo en su sentido de pulsión de vida/muerte, como en la Historia del ojo de Bataille o en la felación del dedo del pie de la estatua en La edad de Oro de Buñuel. Es en ese mundo, evidentemente, donde se injerta la analítica de Freud, tanto su novela familiar como su novela sexual. Y ahí aparecen dos nombres claves: el alemán Krafft-Ebing que hace un análisis minucioso de todo tipo de relaciones y perversiones sexuales (fue el que introdujo seriamente los términos de sadismo y masoquismo), para uso exclusivo de médicos y juristas[57], o el inglés Havelock Ellis (al que tanto admiró Freud) que nos detallaba con precisión su homosexualidad, su matrimonio con una lesbiana, la locura final de ésta, etc. El sexo se redescubría, digo, entre naturalismo, pornografía e incluso erotismo «lógico», como higiene social y como sentido científico (las enfermedades venéreas eran una obsesión: y quizás la locura de Nietzsche su símbolo básico), así como la «liberación» de la mujer, que sin embargo no tuvo un éxito femenino masivo[*].

Si Freud retorna en los años veinte a la relación sexo/muerte (como lo había hecho Stoker en su Drácula, como lo hará Bataille) es porque, tras el infierno de la guerra, vuelve a «redescubrir» lo que ya estaba inscrito en la Interpretación de los sueños, esto es, el poder de la muerte en el sexo, el poder de las brujas o de las poseídas de la magia medieval, expresando su sexualidad en los ríos o en los bosques (el «aquelarre» que fascinaba a los historiadores del XIX, Michelet, sobre todos). El escocés William Cullen había establecido por primera vez la noción de neurosis como sistema de lenguajes sin expresión aparente (sin lesión o inflamación del órgano del dolor, hasta que, decíamos, también en nuestro siglo Georg Simmel llegue a hablar de la «enfermedad de los nervios» en la gran ciudad). Esa «enfermedad de los nervios» que lleva a buscar soluciones en lo telúrico e incluso en lo astral o en la nueva magia teosófica. Es quizás también (lo han recordado casi todos los estudiosos de Freud, desde Jones a Lacan, desde Strachey a Roudinesco) el redescubrimiento de las teorías de Franz A. Mesmer, el «mesmerismo», o sea, la imagen de un fluido universal que atravesaría todos los cuerpos (uno de los secretos masónicos) en relación con el imán y la magnetización directamente relacionada con la hipnosis. Ahí también aparece la Frenología de Gall: apoyar las manos sobre una zona del cráneo (porque en cada zona estaría localizado un sentimiento). Pero aunque Freud sigue creyendo en la hipnosis y en el apoyo de las manos sobre la frente, es el telurismo espiritualista el que le corta la hierba bajo los pies en estos años veinte. Ya antes, en su segundo viaje a Francia, en 1889, Freud había decidido encontrarse con la llamada «escuela de Nancy», donde enseñaban Liébeault y, sobre todo, Bernheim. Pues, como hemos apuntado, es a partir de Bernheim cuando Freud se decide a la separación definitiva entre fisiología y hecho psíquico. El tratamiento de Bernheim a través de la sugestión le sugestiona a él mismo. Es quizás –o sin duda– la práctica de Bernheim la que le permitirá a Freud concebir de manera clara lo que luego van a ser las nociones de transferencia y libre asociación (incluso de catarsis) y a la no disociación entre lo normal y lo patológico. Podríamos decir así que, si (para Freud) Charcot era aún una especie de clínico/teórico, Bernheim fue sin duda el terapeuta práctico, incluso con ribetes de curandero. Obviamente Freud surge del choque entre las dos posturas, pero a través de la vía del relato de la fantasía, de las distorsiones del lenguaje. Si se aferra, sin embargo, al extraño lenguaje de la sexualidad sin norte, ese blanco del lenguaje, es para apartarse tanto del saber médico como de la coerción moral/sociológica (puesto que parte siempre de la coerción como algo interior –no sólo interiorizado–, lo que llama aun ambiguamente «lo reprimido», etc.). Pero en este proceso hay un hecho que no por menos conocido debemos dejar al margen. Si había acudido a Charcot con el caso prestado de Anna O. bajo el

brazo, ahora se presenta ante Bernheim con un caso propio y bien real. La figura de Emmy von N., un caso en el que Bernheim fracasa: reconoce que sus «sugestiones hipnóticas» sólo le sirven para los enfermos pobres y públicos del Hospital, no para la clientela privada. Solo que este «fracaso» de Bernheim va a ser decisivo para el psicoanálisis.

Puesto que un día (fechable: el 1.o de mayo de 1889) Emmy le grita a Freud, mientras lo abraza: «¡No se mueva, no me diga nada, no me toque!». [Evidentemente ese será el embrión del famoso diván que va a separar al analista del analizado. Pero es lógico en un sentido más profundo.][*] No se trata sólo de que el saber del enfermo, a través de ese grito, se separe ya radicalmente del supuesto-saber del terapeuta; se trata obviamente de que ese grito establece una nueva perspectiva de la cura, abre el silencio, lo constituye como separación espacial, corporal, de lenguajes. La teoría del grito se hará clave enseguida en la pintura y luego en la estética «dadaísta» (algo especialmente significativo a partir, como es obvio, de El Grito de Munch)[58]. Pero es así como, tras ese grito que separa los cuerpos, Freud se ve obligado a retomar a Charcot, a revisar todas sus teorías acerca de la representación del «tocar y ver», para separarse definitivamente de Charcot. La herida del grito es la escisión que establece el único lenguaje posible: la escucha silenciosa del lenguaje del silencio o de los agujeros deshilachados. Freud irá incluso más allá. Hasta el habla del silencio absoluto: lo siniestro y la pulsión de muerte. Es por lo que hemos hablado del cambio de sentido de las dos tópicas. El Inconsciente (Umbewusste) se convierte en aparato psíquico pleno, desde la metáfora de las supuestas –y falsas– tres humillaciones del «yo» (como decíamos: Galileo, Darwin y el propio Freud) hasta «lo siniestro» de 1919, donde el yo tiene miedo de estar vivo o muerto. Las imágenes concretas bien conocidas y ya enunciadas: un objeto animado, ¿está vivo o no?, ¿un objeto sin vida puede estar vivo o parecer animado? Castración, Doble, la obsesión del Autómata: cloacas y vampiros. El infierno de lo fantástico real. Procesos históricos todos, como vemos: ida y vuelta a Charcot; ida a Bernheim y revuelta de todo a partir del grito; el lenguaje del silencio y el proceso de lo siniestro. El proceso histórico de Freud es tan complicado, que el propio Lacan, al volver a examinar ese proceso, se tuvo que preguntar inevitablemente: ¿y si la histérica ya no existiera? La relación histeria/historia se nos vuelve a presentar así como un planteamiento implacable. Claro que no hay que pedirle peras al olmo. Freud ignoraba la Historia porque ignoraba (obviamente) la posibilidad de un inconsciente ideológico entramado con el libidinal.

Para Freud la Historia era siempre, como venimos constatando, una visión darwinista de la cultura, un evolucionismo cultural siempre entrevisto como el resto de un subsuelo biológico, quizás aderezado con reverberos sociológicos: el famoso contexto donde el padre se convierte en la figura del héroe o del jefe. Y por supuesto los estratos geológicos de Kant o la originaria niebla biológica de Hegel. Así, quizás, concibe Freud la propia historia del psicoanálisis como una especie de Espíritu hegeliano encarnado en el Estado o en el Jefe. Pues, pese a todo, un jefe es necesario, la democracia es imposible, todo se reduce –como en la novela familiar– a oscilaciones entre la resistencia al jefe y/o la sublimación del jefe. Así trata de explicar su ruptura con Jung (psicología protestante), con Adler (socialismo) o sus diferencias con Janet. Con éste nunca había tenido nada que ver; los otros dos han cedido a la imagen de la Psicología del subconsciente o del supraconsciente. Pero junto al dolor de la escisión de Adler y sobre todo de Jung, contra quien Freud se estrella de verdad, y como también esbozábamos, es contra la psiquiatría. No se estrella contra sus propios «locos» (sus analistas: Jones llamará loco a Ferenczi, hasta que éste impulsa a Freud a salir de la Viena nazi) sino contra los locos «de verdad». Desde fines del XIX el problema de las psicosis había estallado definitivamente. Mientras que, como su propio nombre indicaba, las neurosis podían calificarse como enfermedades sólo de los nervios, las psicosis, por el contrario, suponían la enfermedad total, el cero absoluto.

Seguían considerándose, decíamos, como una herencia degenerada (la enfermedad no se adquiría, se heredaba: y no en el sentido genético actual, sino dentro de la metáfora de la degeneración de las especies). Y así la normatividad de Lo Normal resultaba decisiva en la clasificación de los casos y en las diagnosis (el poder de la Norma era igualmente decisivo en sociología, en la psicología de los pueblos, en Historia o en Literatura: por eso titulé uno de mis libros La norma literaria). En Psiquiatría las dos perspectivas establecidas eran las previsibles. Por un lado (el caso de Kraepelin, por ejemplo), lo normal daba sentido a lo patológico; por otro lado (y de nuevo el ejemplo de Charcot), lo patológico daba sentido a lo normal, como la muerte da sentido a la vida (y por supuesto ahí se inscribe el Freud de 1920). La nosografía de la locura en Kraepelin se establecía a través de tres tipos de psicosis: la paranoia, la locura maniaco/depresiva y la demencia precoz. Y la metáfora de la medicalización lo cubría aquí todo: se trataba de clasificar los casos y de retirarse ante la posibilidad de cualquier tipo de cura. Una tercera posibilidad aparece: la representa el alemán Eugen Bleuler (el maestro de Jung) que implica una especie de «desmedicalización» de las psicosis a través de un intento de ayuda a los enfermos (de ahí quizás arrancará lo que en los años sesenta-setenta se llamó

Antipsiquiatría, es decir, el abandono del organicismo de la locura y el intento de «socializar» la ayuda). Para lograr su «programa» Bleuler tuvo que inventarse una especie de lengua de la locura, a partir de la traducción de los agujeros o las jergas inconexas que oía, interpretando sus posibles sentidos –si es que poseían alguno que no fuera el blanco–. Así proyecta los tests asociativos (junto con Jung), frente a la imagen freudiana de las asociaciones libres (que aquí no parecían valer para nada). Bleuler y Jung se siguen enfrentando con Freud respecto a categorías psicóticas tan claras como la esquizofrenia o el autismo. Por ejemplo, Bleuler no cree en la demencia precoz de que habla Freud, pues este no es un hecho necesariamente juvenil; o bien, como exactamente pronuncia Jung, Freud no es capaz de explicar por qué aparece una demencia precoz en lugar de una histeria, etcétera.

La locura puede con Freud, y Freud intenta evadirse como puede. Curiosamente diciendo que la locura se escapa de la enfermedad mental (¡y tanto!), como la histeria se había escapado de las enfermedades nerviosas. Es un ardid como cualquier otro para tratar de evitar el hecho obvio: cuando la locura «real» aparece no hay forma de hablar con ella. Y ya que no hay forma de hablar directamente con la locura Freud se inventa otro ardid no menos sorprendente: en vez de hablar con la locura, leer la locura.

Hemos dicho desde el principio que la literatura (o la escritura en general) no se puede psicoanalizar en sentido estricto porque ahí no existe la transferencia. Freud lo intuye (debería saberlo, aunque no siempre lo cumpla: es su maldita ambición hacia lo que venimos llamando «psicoanálisis ampliado», id est, explicar el mundo a través del psicoanálisis) y por eso analiza los «sueños» del protagonista de la Gradiva de Jensen, como algo extraído del texto, como si fueran sueños «reales» (digámoslo así: aunque luego su análisis intente explicar de hecho el texto en bloque). Es decir, hace «trampas», pero las trampas pueden valer como experimentación sobre los mecanismos del sueño en abstracto. Sólo que al enfrentarse al problema de la locura, su procedimiento es muy otro. Ya que no puede hablar con la locura, digo, trata de leer la escritura de la locura. Y así volvemos a tropezarnos con ese increíble y honorable magistrado, el Dr. Schreber que había escrito un curioso –y famoso desde entonces– libro titulado Memorias de un neurópata. Se confesaba preñado por Dios para salvar al mundo, etc. Como se sabe bien, el diagnóstico de Freud desanudaba la trama: en realidad se trataba de un caso de locura, de paranoia real, donde no era el mundo el perseguido sino el propio Schreber, etc. Simplifico muchísimo porque todo lo que tenía que decir lo he dicho ya: es uno de los casos más conocidos de Freud

(aunque pienso que ni la lectura de los sueños de la Gradiva, ni la lectura de la paranoia de Schreber –como tampoco el caso de Hans, «Juanito», dirigido de hecho por el padre, Max Graf– pueden considerarse en estricto como «casos» de Freud). Por supuesto que Freud señala con justeza hasta qué punto la paranoia es sin duda una forma de la locura, pero no creo que a través de esa «lectura» arranque a la paranoia de la psiquiatría (como tantas veces se ha dicho); como, de forma analógica, sí se puede indicar, en cambio, que Freud arrancó (en gran medida al menos) a las neurosis de la neurología. De cualquier modo lo que sí es cierto es que Freud se siente atraído por la paranoia, por las psicosis en general, porque es ahí donde se estrella (ese extraño azar de la locura, ese enigma deshecho que también obsesionaba a Lacan, equiparándolo con el aparente enigma –que no es tal– del Azar de Mallarmé). La locura le obsesiona, y por eso Freud discute sobre el autismo como una forma de autoerotismo donde se habría intentado suprimir el «eros» intermedio; o discute sobre la esquizofrenia (Schize en griego, o Spaltung en alemán), raíces que indican ruptura, disociación, división. Freud habla de Ichspaltung o división del yo, en la que el yo se separa de parte de sus representaciones, pero con una precisión, un matiz inevitable: ya que para Freud la tópica psíquica nunca es doble, sino triple: [inconsciente, preconsciente y consciente en la primera tópica; Ello, Yo y Superyó en la segunda tópica, no se puede hablar simplemente de un «yo» partido en dos o escindido en dos.

Muy al contrario: para interpretar a Freud, para saber cómo leía Freud, habría que comenzar por esos tres procesos yoicos. Puesto que si no actuamos a través de esos procesos acabaremos por ignorar la clave: sólo el supuestamente sustancial Yo monárquico (absoluto o constitucional) concluye sus escritos con esta firma taxativa:

Yo, el Rey

Me temo que el «yo» de Freud es mucho más «republicano» (al menos por su complejidad aleatoria) pese a que el propio Freud –durante esa guerra– confesaba tener su libido completamente puesta en el Imperio austro-húngaro.] [*]

IV

Retornamos con ello al principio de esta parte. Freud, tras la Primera Guerra Mundial, no sólo ha visto saltar en añicos su círculo de «cirujanos del alma» (pese a su curioso comité secreto de los judíos más Jones, el británico)[59], sino que ha visto cómo el psicoanálisis deriva de hecho hacia dos límites casi inevitables e implacables: la pedagogía o la religión. Así, tras su encuentro con Pfister, decide acabar con la imagen del psicoanálisis como religión y escribe El porvenir de una ilusión (1927), donde pretende ajustar sus cuentas con todas las religiones, incluida la religión comunista que supuestamente cree en la infancia feliz y en el hombre liberado. Contra el pedagogismo podrá luchar menos, puesto que ya es irreversible que Melanie Klein y su propia hija Anna apliquen el psicoanálisis a la pedagogía infantil. Y mucho menos en el caso americano, donde la pedagogía se ha transformado definitivamente (aunque no siempre) en la adaptación al medio. De hecho el fracaso –relativo– de Freud en estos sentidos diversos (la vuelta al sentido religioso de la confesión o del irracionalismo, de la descarga de culpa en suma; el deterioro progresivo de la escuela –y de las diversas escuelas de la IPA–; el pedagogismo implícito o explícito en cualquier aspecto y en especial la cuestión de la psicosis) es algo que por una parte desquicia a Freud, pero que por otra parte le hace sobrestimarse. Más que nunca creerá en el psicoanálisis como la única ciencia humana válida y como la única explicación posible de cualquier hecho social e histórico. De ahí lo que decíamos al inicio acerca de la redacción londinense de Moisés y el monoteísmo y de la anterior obsesión freudiana por la telepatía y el descubrimiento –casi– del alma secreta del Universo.

Así de nuevo necesitamos retroceder para tratar de explicitar algo de lo que verdaderamente nos interesa. Me refiero a la curiosa historia de lo que suele denominarse como «caso Flournoy», una historia casi de viaje de «marcianos». Este médico ginebrino, Théodore Flournoy, es invitado una noche, en 1894, a una sesión de espiritismo donde interviene la entonces famosa medium Hélène Smith[*]. Como es obvio ella le cuenta al médico todo su pasado, incluso detalles que él había olvidado. Entablan una relación íntima, hasta que Flournoy se da cuenta de que la medium, que en realidad se llamaba Catherine-Élise Müller, había conocido a su familia, etc. Pero esto no es lo importante. Lo importante es que la medium no sólo se reencarna en una princesa india del XV o en María Antonieta, sino que ¡habla con los marcianos!: describe su mundo,

sus relaciones sociales, sus hábitos de comida y de sexo, sus calles y sus ciudades. De la novela histórica de Walter Scott o de Dumas a la novela de «ciencia ficción» de Verne o Wells. Y así Flournoy ahora sí que se asombra de verdad, y escribe su libro De la India a Marte a propósito de las experiencias vividas con la medium. Y aquí es donde intervienen dos cuestiones decisivas: en primer lugar, otra vez la lectura. Flournoy se da cuenta de que todo lo que narra la medium proviene de sus lecturas infantiles, más o menos olvidadas. Pero, a la vez, se da cuenta de que la medium habla en realidad con los marcianos en una lengua marciana, se ha inventado un lenguaje. Luego se descubrirá que esa lengua marciana no es más que una deformación del «húngaro» de su padre, pero lo que importa es que esa lengua marciana se la ha inventado ella y si se la quitan no habla. Le han robado su lengua. Así se dedicará a pintar y morirá tristemente en París. El caso es desde luego espeluznante, pero ¿a quién nos recuerda? Evidentemente al origen de todo, el caso de Anna O., la mujer que se inventó las primeras categorías del psicoanálisis ¡hablando en inglés, inventándose otra lengua! Así, «limpieza de chimeneas», etc., como indicábamos anteriormente.

Y esto es lo fundamental para nosotros. Desde el lenguaje «otro» de Anna O., desde el lenguaje marciano de la medium, desde el lenguaje incoherente de los sueños normales o de los neuróticos, desde el lenguaje «en grado cero» de las psicosis, todo un mundo nos amenaza a la vez que se nos explica: el mundo de aparato psíquico puede «hablarse» y puede incluso «escribirse» (las neurosis, incluso la psicosis, también se escriben) de modo que resulta obvio que ese aparato psíquico al que Freud llamó inconsciente existe realmente: habla. El problema es saber escucharlo/interpretarlo e incluso (mucho más complejamente) saber «leerlo» –ya que aquí la interpretación es mucho más que dudosa.

De modo que no cabe duda: el lenguaje que te atrapa, el que te convierte en yo, es un lenguaje, sin duda, pero como el lenguaje marciano o el lenguaje icónico de los sueños es un lenguaje específico, tan peculiar que resultaría inútil encontrarlo fuera de ese aparato psíquico. Por eso Lacan se precavió, pese a todo el lingüisticismo de la época, y jamás dijo que el inconsciente fuera un lenguaje, sino que estaba estructurado como un lenguaje. Es pues el lenguaje psíquico, el lenguaje marciano, el que te atrapa desde el principio, el que te convierte en yo desde el principio. Pero ese convertirse en «yo» sólo implica, y de inmediato, la necesidad corporal, la necesidad del espejo, transfigurada en nombre propio: el primer préstamo familiar. Ése es el primer préstamo: decir yo. De ahí surgen

siempre nuestros dos problemas: 1) ¿cómo el lenguaje psíquico queda individualizado, dice «yo», en el lenguaje marciano inventado?; y 2) ¿cómo se estructura ese yo, ese nombre propio que te individualiza (y que es ya familiar/ideológico desde siempre) sino a través del lenguaje del yo-soy, del inconsciente ideológico propiamente dicho (yo soy mi lenguaje marciano), en sus sueños subjetivos y sus discursos objetivos, o sea, en la lectura ontológico/subjetiva de nuestras vidas? Pero para condensar por fin todo esto tendremos que hablar de la guerra, pues la guerra es siempre la solución final, el núcleo del psicoanálisis freudiano.

V

1.— De todas las metáforas de Freud, las que más me gustan son sin duda las de la guerra, las que emplea a partir de los años veinte. Y ello en tanto que se trata de la imagen más coyuntural, la que más se enraiza en un presente concreto. Concebir el mecanismo psíquico como un «arte de la guerra» es algo tan genial como en Maquiavelo. Sólo que con un matiz muy especial. Lejos quedan Federico de Prusia, Napoleón, Clausewitz, mucho más cerca están Gramsci y su definición de la guerra de trincheras, de la imagen de la horrible carnicería de la Primera Guerra Mundial: es decir, la imagen gramsciana de la «guerra de posiciones». También hemos hablado ya de la «guerra de guerrillas», que nos trasladaría a mucho después (a Mao y Giáp en Vietnam), pero también habría que hablar de la «guerra urbana» que iniciaron las izquierdas y acabaron asumiendo los nazis. Me refiero, obviamente, a la dialéctica acción/represión/acción. Esta metáfora de guerrilla urbana necesita necesariamente que las «masas» se unan, salten como un muelle, en la última parte de la acción, una vez provocado el asco masivo motivado por la represión. Como las masas de izquierdas apenas eran capaces de movilizarse, era lógico que el modelo fracasara para la izquierda, pero era también lógico que los fascistas escogieran el modelo para que el segundo mecanismo de acción sirviese precisamente para que sus policías o paramilitares actuasen directamente contra las masas, como ha ocurrido en todos los fascismos. El primer ejemplo máximo estuvo en la masacre contra la Comuna (fueron las masas burguesas quienes se reordenaron con su ejército frente a las masas populares), aunque sería estúpido pensar que Freud tuviese en cuenta la imagen de la Comuna.

Pienso que tenía más bien clavadas en su inconsciente las imágenes de su mundo contemporáneo en las dos metáforas que señalo: la guerra de posiciones (o de trincheras) de la guerra de 1914 y la dialéctica acción/represión/acción en sentido urbano, tal como se ejecutaba en toda la Europa de la época.

Es de aquí, sin duda, desde esta doble posición, desde donde surge la manifestación expositiva de la segunda tópica, tal como Freud nos la expone en esos años veinte, y sobre todo en el texto que su hija Anna prefería siempre como compendio de las doctrinas de su padre. O sea, el texto en que Freud, en 1926, defiende el Análisis Profano[60], la no necesidad de ser médico para ejercer como analista (frente a las prohibiciones establecidas por todas partes contra el «curanderismo», etc., y aunque se trate de defender a un amigo en concreto).

Los puntos esenciales que Freud establece aquí (que son obviamente los del «Yo» y el «Ello», etc.) son clarísimos ante el «interlocutor imparcial» (el «oyente ideal») que él se inventa. Tampoco me cabe duda de que las disensiones en la Escuela y las malas interpretaciones lo acucian por todas partes, pero a la vez que Freud quiere dejar muy claros sus nuevos puntos de partida que ya no son exactamente los anteriores, como decíamos.

Podríamos establecer así las siguientes metáforas de esta guerra de posiciones:

1.a trinchera defensiva: sería facilísimo analizarlo todo si las trincheras fueran claras, geográficamente delimitadas: aquí el consciente y aquí el inconsciente. Eso es lo que quisiera la psicología tradicional, la geografía tradicional y el sistema ideal de guerra (incluso la lucha de clases sería facilísima de delimitar así). Pero ese mapa no se corresponde en absoluto con la realidad. Puesto que la mayor parte del yo consciente también es inconsciente. Entonces, ¿cómo fijar los límites del mapa? Freud pone el ejemplo del mapa no tan imaginario de los húngaros, los alemanes, etc.: unos en las montañas, otros en los valles… Al final todos mezclados.

2.a trinchera defensiva: hay que defender las posiciones primarias, los motivos políticos de la guerra, el porqué de la guerra: sus orígenes y el fin que se intenta lograr. Los motivos primarios son claros, según Schiller: el Hambre y el Amor. El problema es que así también la trinchera se difumina: Freud nunca habla del

Hambre, sino de la necesidad de satisfacer el «hambre de hambre sexual», la pulsión libidinal en suma. Para Freud la necesidad corporal y psíquica del Hambre no existe, sino en tanto que necesidad de hambre sexual. Los motivos y los fines de la guerra del Alto Estado Mayor corporal empiezan a difuminarse. Curiosa contradicción que (salvo Althusser y muy de pasada) parece como si ninguno de los analistas de esta guerra hubiera tenido nunca en cuenta.

3.a trinchera defensiva: el yo es la fachada del Ello, el yo es la trinchera del Ello. La trinchera es siempre un espacio lleno de ratas y de virus, como decíamos. Sólo fiebres y aburrimiento, el horror de lo cotidiano y de los gases envenenados. El tiempo no transcurre: días y horas, meses y años, encerrados en la trinchera. El tiempo no existe: salvo los tiempos de la Biblia y de la novela de Erich Maria Remarque: Tiempo para amar, tiempo para morir. Eros y Tanatos. El resto son madrigueras, rizomas, cuevas: conceptos espaciales. El tiempo no existe (o al menos parece no existir) en el espacio de esta guerra. Luego a eso se le llamará la espacialidad del psicoanálisis.

4.a trinchera defensiva: puesto que el tiempo no existe, el enemigo no cesa nunca en sus ataques. Freud recuerda que, etimológicamente (y yo odio las etimologías como explicación de algo: suponen una raíz sustancial del lenguaje, un alma que se llevaría siempre a cuestas), «enemigo», «extranjero» y «exterior» tienen la misma raíz. El enemigo exterior, la realidad de fuera ataca al Ello, al interior del espacio de la trinchera del alma y/o del cuerpo. Al mismo corazón del inconsciente. ¿Qué hace entonces el «yo», la fachada, el muro de delante? Obviamente: no tiene más remedio que pedir tregua, que pedir continuamente paz. El yo se convierte en mediador entre el enemigo exterior y el Ello interno. Puesto que el Ello interno, el interior del espacio inconsciente, en absoluto es neutral: lo interior es a su vez un enemigo absoluto de lo exterior, un enemigo mortal.

2.— La petición de tregua: en tal situación el yo (fachada del ello, trinchera del ello: no lo olvidemos) enarbola bandera blanca, pacta con el exterior y le pide tregua. La paz le es concedida a condición de que traicione a su propio interior, que se convierta en ejército o policía represor de su propio pueblo, de su propio interior, de su propio ello, de sus necesidades de «hambre del hambre de sexo» (o deseo del deseo del otro). El yo traiciona y reprime a lo interior en nombre de lo exterior tratando de unificarlo en nombre de la paz. Pero no se pueden

confundir impunemente interior y exterior. El yo actúa contra su propio interior como la peor policía represiva: todo se aniquila en nombre de la paz con el exterior. ¿Todo? En absoluto: siempre quedan restos del otro lado de las trincheras, fuera de cualquier tratado de paz. Las pulsiones reprimidas, represaliadas, se separan del Ello, del Ejército Sudista, se convierten en pulsiones «sueltas», en guerrillas aisladas, como lobos, actúan por su cuenta y se instalan en el campamento mismo del yo traidor, lo acechan, se cambian de uniforme, se filtran por cada rendija, como virus (como fantasmas) se introducen en el cuerpo/mente del yo traidor y represivo, se aferran a él y no lo abandonan nunca. Reaparecen de súbito en el yo abriéndole brechas y heridas prácticamente incurables: ¿cómo liberarse de los fantasmas que han invadido tu casa, cuál es entonces la casa del yo?

3.— La dialéctica de la venganza y las batallitas del abuelo: para conseguir la tregua con el exterior se ha tenido que reprimir al propio interior, y éste se venga a partir de pandillas sueltas de malhechores. La acción represiva genera una contrafuerza, una contraofensiva, una invasión de marcianos, de bichitos verdes que pululan por todas partes, lesiones que corroen al yo-mediador hasta lisiarlo. La acción del Ello ha sido reprimida, pero sus pandillas sueltas invaden al propio ejército del yo hasta casi diluirlo: una plaga de langostas que devora todo a su paso. El esquema acción-represión-acción ha funcionado de manera inesperada. No es todo el Ello interior el que se rebela contra el yo represivo, son sólo escorzos, materias fluidas, magmas intangibles, gases que asfixian, gasas que borran el rostro: el yo mediador/represivo empieza a desaparecer, a ser carcomido, se diluye. Y además no tiene defensa posible: porque todo eso, todo ese choque, lo ha provocado el yo puesto que la guerra no iba en realidad con él, la guerra era entre el interior y el exterior de él, él (el yo) era sólo fachada o trinchera: ¿por qué se ha convertido en mediador o en represivo? No tuve más remedio que hacerlo, «piensa» el yo, mientras se disuelve en ácido (incluso antes de existir), pero no supe hacerlo bien. Empleé mal la represión, la hice excesiva y además no calculé los caminos abiertos por donde se escaparon las fuerzas reprimidas «sueltas»… Esto, en realidad, el yo no lo piensa, lo vive después de adulto (cuando se lo cuenta a su nieto, a su psicoanalista: las batallas perdidas del abuelo, con las heridas aún abiertas, las cicatrices sin cerrar) y el nieto trata de comprenderlo, intenta entender por qué no tuvo más remedio que utilizar mal la represión, por qué se comportó como un nazi, y sin embargo no supo ser un buen nazi, ni un buen empresario capitalista, ni un brutal jefe de policía

planificador de cualquier camino de escape. El nieto (el analista) entiende al abuelo: el yo del abuelo de ahora –lleno de heridas– es tan débil como lo era el «yo-niño» que tuvo que ejercer la represión: no sabía hacerlo. Era tan niño, tan imberbe… Tanto como lo soy yo ahora, dice el abuelo, difuminándose, y mirando con tedio al analista, al nieto que trata de aliviarle esas heridas que ya son inseparables de él y sin las cuales el yo del abuelo se derrumbaría: ¿por qué quieren arrancarle su conciencia de culpa si es de lo único de lo que vive? Sería como quitarle la pensión, como desnudarlo en público; peor: sería como quitarle las vendas al hombre invisible. Detrás de las vendas no hay nada.

4.— La trinchera se encierra en sí misma: pero puede ocurrir otra cosa en esta guerra de posiciones. Acabamos de ver cómo cuando el yo se pone en exceso de parte del exterior y reprime su ello interior, éste se venga de la «función yoica» y genera las neurosis. Y sus síntomas. Pero puede ocurrir lo contrario. Puede ocurrir que el yo deje de ser mediador, se retrotraiga hacia adentro, se oculte en su trinchera, vea al Ello escondido en un agujero excavado en la tierra, se zambulla allí, se vuelva a fundir plenamente con el Ello: ya nunca más volverá a ver la luz del sol, nunca más el contacto con la realidad exterior. Y entonces se produce la oscuridad absoluta, el grado cero: las psicosis, la locura, el pozo negro de donde no se sale.

Se me dirá: pero existe otra manera de planificar las cuestiones, la estrategia de guerra, cuando el yo en vez de ponerse de acuerdo con el exterior, se pone de acuerdo con el interior, con el Ello. Y efectivamente existe otra manera de planear la estrategia: en vez de hundirse en el agujero sin sol, planear una contraofensiva en toda regla. Es cuando el Alto Estado Mayor (Freud en este caso) dictamina: «Nuestra civilización ejerce sobre nosotros una presión ya casi intolerable y demanda una rectificación» (Análisis Profano, p. 95). Es entonces cuando el yo-ello (el yo instintivo, natural) decide contraatacar sacando a la luz un Arma Nueva que estaba casi escondida hasta ahora: el superyó. Se lanza el grito de guerra.

Y entonces Freud decide que el yo-ello-superyó envíe sus tropas contra la cultura y la civilización enemiga, lo exterior de las trincheras. Es decir: El malestar en la cultura (o bien: La psicología de masas y el análisis del yo).

Claro que, en realidad, Freud lanza a sus analistas contra una especie de

«trabajadores sociales» (y lo escribe en el inglés de una época que empieza a ser de vacas flacas: «social workers»), un ejército auxiliar, añade «dedicado a combatir la neurosis producto de la civilización». Un buen contraataque sin duda. Pero el «interlocutor imparcial» le pregunta: «¿Una nueva especie de Ejército de Salvación?». Y el general Freud contesta impertérrito: «¿Por qué no?»[61].

XIII. La cruzada de los niños (¿y de las niñas?)

1.— Claro está que la guerra, que acabamos de describir: a) no se había apreciado nunca (los ángeles no tienen sexo), o quienes la habían percibido (las madres, los familiares, incluso la nursey: el clasismo de Freud es siempre impagable) lo habían atribuido a un juego de soldaditos de plomo. ¡Se jugaba tanto entonces, entre los niños ricos, a hacer batallitas con soldados de plomo!; o b) no sólo el sexo, sino mucho más aún, la posibilidad de que los angelitos tuvieran sexo, lo que resultaba algo impensable no sólo para el moralismo social y familiar, sino, por supuesto, para toda la reglamentación médica establecida. La «perversidad polimorfa» de la infancia, aparte de ser otra buena metáfora freudiana, hubiera criminalizado a cualquier osado capaz de arriesgarla. La arriesgó Lautréamont, en efecto, y fue criminalizado (aunque luego recuperado de mala forma por la estupidez de algunos surrealistas). Sólo que ni Lautréamont, ni los surrealistas posteriores (ni por supuesto los médicos anteriores), se habían dado cuenta de una cosa: de que el término mismo de Freud («perversidad polimorfa») implicaba la sexualidad, por supuesto, pero no «nuestra» sexualidad en estricto sino un territorio específico, un espacio, un desierto que había que explorar. Y Freud vivía en la época de las grandes exploraciones geográficas y colonialistas (sólo un trozo del mapa se le quedó como «terra incognita»: The dark continent, el continente negro u oscuro, la sexualidad de la niña y/o de la mujer: el blanco de su mapa).

Pero de cualquier forma estaba claro: la aparente batalla de los soldaditos de plomo era una batalla real y desgarrada, casi tan triste y miserable como la llamada cruzada de los niños del siglo XIII, aquella marcha desolada hacia Tierra Santa, para reencontrarse consigo mismos, donde miles y miles quedaron por el camino, y los que llegaron a algún lugar llegaron heridos y lisiados. La

guerra de los niños se había convertido, con Freud, en la guerra del sexo (aún no de los sexos). Si se trataba en toda la psicología positivista (y en toda la Filosofía desde el XVI) de encontrar un «algo», otra alma (o psiquis) cuya existencia se pudiera demostrar de manera empírica y objetivamente analizable, Freud creyó encontrar las fuentes del Nilo, el Templo de Salomón, el Secreto de los secretos. Era difícil por el moralismo ambiental, pero, paradójicamente, era fácil: en el horizonte positivista y naturalista el sexo estaba flotando por todas partes. Si «eso» era lo más oculto del cuerpo y del alma, era allí donde debía radicar el secreto. El secreto ¿de qué? Por supuesto del alma humana, pero también del origen de la hominización. Bastaba con leer a Darwin (y la reproducción de las especies) o a la etología de la época: el descubrimiento de la vida salvaje era una obsesión no sólo colonialista sino a la vez de conocimiento naturalista. Los animales parecían moverse sólo por dos causas, las apuntadas por Schiller (y en castellano medieval por el Arcipreste de Hita): hambre y sexo. Tanto para mantener viva la especie, como para reproducir la vida. El secreto de la vida, eso era lo que se buscaba. Decíamos que a Freud el hambre no le interesó: quizás la daba por resuelta al estilo de la lucha por la vida de Spencer (o Baroja, etc.), los más fuertes devorarían a los más débiles. Eso ocurría (debía ocurrir) tanto entre los animales como entre los hombres. El secreto de la hominización, de la diferencia de la vida humana respecto a los animales, debía hallarse en el otro único lugar recóndito: en las fuentes del Nilo llamadas sexo. Puesto que ahí sí que había diferencia: los animales «lo hacían sólo» en la época de celo y en general sólo para la reproducción, mientras que los hombres «lo hacían» siempre, y en absoluto sólo con fines de reproducción. ¿Por qué ocurría esto?; o más aún: ¿cuándo comenzó a ocurrir esto y (si el proceso era general) cuándo comenzaba a ocurrir en cada individuo en particular? Obviamente «esto», ese algo diferenciador (el síntoma clave del funcionamiento de la psiquis humana) había que buscarlo en los orígenes de la humanidad y de los orígenes de cada individuo, en su niñez. La niñez del hombre (incluido el civilizado) debía ser lo más parecido a los estratos primitivos de la humanidad. Las analogías eran grotescas, desde luego, y de un «eurocentrismo» que tiraba de espaldas, pero Freud establecía así sus metáforas: lo originario, o primario, o primitivo del hombre civilizado tenía que ser igual a lo originario, primario, o primitivo de la Humanidad en general, y nos remitía a unas pruebas a su parecer irrefutables: si el lenguaje de los primitivos era el Mito, si el lenguaje de los niños se condensaba en los cuentos de hadas (el inconsciente ideológico del familiarismo pequeñoburgués de Freud vuelve a ser grandioso en los dos casos: ¡como si su mundo vienés no fuera un «cuento de hadas», más o menos prosaico, y como si su vida personal y familiar no hubiera sido un mito continuo!), si esto era así, los

Mitos y los Cuentos de Hadas no podían mentir. Como un concienzudo arqueólogo, Freud hallaba ahí las pruebas irrefutables de los orígenes buscados. Se cumplía el rito positivista: los mitos y el cuento de hadas verificaban su hipótesis (sin la relación hipótesis/verificación no hay cientifismo positivista posible) de la unidad primigenia entre el lenguaje originario de la Humanidad y el lenguaje originario del hombre civilizado condensado en su niñez. Dejando por un momento el Edipo, Freud nos habla en el texto para «profanos» no sólo del «lobo» de «Caperucita» (una imagen obvia del padre devorador), sino sobre todo del Mito originario de la Humanidad, el mito particular del que el Lobo particular se desprendería. Se trata obviamente de Cronos (curiosamente: el tiempo, lo anulado en el psicoanálisis) que devora a sus hijos (Goya lo interpreta de otra manera completamente distinta: radicalmente histórica), salvo a uno, Zeus, que por astucias de la madre logra librarse, ¿cómo?, ¿os lo imagináis? Es facilísimo: castrando a su padre Cronos, que a la vez había castrado a su padre Urano, y así los dioses se habían convertido en casi humanos, al establecer su jerarquía, con sólo una pregunta, añadimos nosotros, que flota en el aire: ¿quién castró a Zeus? Nadie, o sea, Ulises, o sea, el humano astuto (otra pregunta: ¿quizás por eso Horkheimer y Adorno adoraron tanto la humanización de Ulises en su Dialéctica de la Ilustración?), pero no es esto lo que le interesa a Freud: lo que le interesa a Freud es la cadena de la castración de Padre a Hijo, del Hijo convertido en padre y castrado por el nuevo hijo, como en la manada de leones o de orangutanes… Como el hilo que uniría a Moisés con Cristo, tal como se nos intenta mostrar en Moisés y el monoteísmo, el último libro publicado por Freud. Si los Mitos son transparentes (¿y quién ha dicho que los Mitos sean un lenguaje primitivo, ni que los Sueños sean un lenguaje primitivo?, etc.), y si los Cuentos de Hadas de los niños son transparentes (¿y quién ha dicho que los cuentos de hadas sean de los niños?), entonces todo se vuelve científicamente transparente también: los primitivos eran (son) más transparentes que nosotros (Freud lo dirá a propósito de los campesinos rusos y de Dostoievski), y, en consecuencia, el niño es nuestro lugar más transparente, en él perdura aún aquel primitivismo. Es sintomática la contradicción de Freud: sabe que nuestra niñez es lo más opaco que existe, pero el mito de los orígenes le hace ser mítico y se aferra a la analogía como a un clavo ardiendo. Los niños tienen –por orígenes– que ser transparentes (aunque sean opacos) como por orígenes tienen que ser transparentes los primitivos y los campesinos rusos. Y es transparente la metáfora: si ambos orígenes, el niño y los primitivos (sic) no fueran iguales, no podrían explicarse ni los orígenes de la hominización en general, ni de cada individuo en particular. Que esto sea lo más parecido al trazamiento del mapa de un científico loco, un viajero que ve un «espejismo» en el desierto, no debe

resultarnos extraño: es la atmósfera de la época. Freud añade más en el mismo texto (y en realidad en todos sus textos a partir del lenguaje de los sueños y en especial de Tótem y Tabú). Freud añade nada menos que esto: el niño es como el primitivo, el niño repite –abreviada– nada menos que toda la evolución de la especie humana. Sólo que, como este resumen que abrevia «niñez y humanidad» no está del todo claro, es lógico que Freud recurra a la «trampa» a la que siempre acude cuando necesita eludir un problema y, sin embargo, a la vez «verificarlo», certificarlo: o sea, recurre a la trampa biológica (¡de la que, no obstante, siempre está tratando de huir!). Pero es un tahúr fabuloso. Y fabula, creyéndoselo plenamente, como buen positivista: así también ocurre, así también se puede comprobar, nos dice, con el ejemplo básico de la Embriología fisiológica. En el embrión está concentrado todo el desarrollo posterior (y es algo que igualmente lo podremos «verificar» en la correspondencia de Freud con Romain Rolland, incluida en la cuarta parte de este libro, donde se nos dice que él, Freud, sólo ha buscado siempre una embriología del alma). La tautología es asombrosa, y se continuaría en Freud: bajo el dictamen del evolucionismo y de los orígenes rechaza a lo biológico, para tratar luego de verificar cualquier aspecto «espiritual» precisamente en los supuestos cientifistas de la biología de su época: es asombrosa, insisto, su capacidad de tahúr (de hacer trampas). De modo que el Niño –como el lenguaje del sueño– condensa el primitivismo, reúne en sí la Humanización sexual y la humanidad de cada individuo, y será ahí entonces, en ese lenguaje del Mito y del Sueño, en ese lenguaje primario (como dicen hoy tantos psicoanalistas muy seriamente: como si hablaran del terciario, del cuaternario, etc.: es un trasunto del kantismo geológico) donde había que buscar la raíz última de todo. Claro que hay un problema radical ahí. Tras los actuales estudios de laboratorio nadie puede negar que la relación dormir/soñar no es tal como se la imaginó Freud (que apenas rozó el dormir).

Curiosamente, es en el llamado «sueño paradójico» (digamos el de la «cabezada» de minutos o la siesta de una hora) donde normalmente se sueña más en fragmentos y en abstracto, mientras que en el llamado «sueño ortodoxo» de la noche se sueña mucho más en concreto y coherentemente los «restos diurnos» del día anterior. Nadie pensará con esto que estoy más de acuerdo con el laboratorio fisiológico o con el «conductismo» que con el «psiquismo» de Freud. Digo sólo que Freud hace trampas a veces con la biología (con la fisiología anatómica especialmente) y que al desconocer el ADN y el mapa genético, esas trampas se vuelven inevitablemente hoy contra él, en especial cuando trata de justificar lo injustificable: por ejemplo, que los sueños o los niños condensan en sí el alma primaria de la humanidad, o que el primer hombre que se rebeló contra

su tribu, que se separó de las masas, fue en verdad el primer poeta épico e incluso el primer padre a quien matar, etc. (parece increíble, pero esto está literalmente escrito en Psicología de las masas y análisis del yo y en otros múltiples textos paralelos de los años veinte). Y sin embargo…

Sin embargo, es obvio que Freud se atrevió a convertir la guerra de los «soldaditos de plomo» en la atroz realidad de una guerra cruel y espantosa: la cruzada de los niños es miserable, y es triste, y es nuestra historia. No la de la hominización ni la de ninguna alma, pero sí la de un aparato psíquico que llevamos impregnado en la piel como la piel misma. Es curioso de nuevo: el hambre y el sexo sí que se mezclan no sólo en el pezón materno sino en la boca (la fase oral) y en el ano/excremento (y luego el falo). El excremento y el sexo se mezclarán en los chistes de madurez, añade Freud, pero siempre ha habido muchas dudas al respecto. Lo único que parece estar claro entre los analistas actuales es que los marxistas somos algo así como sádico/anales, o sea excrementales, en resumen, una mierda. Y no hay nada de chiste ahí, salvo el macabro: podría certificarlo en miles de textos, pero afortunadamente los marxistas carecemos de nombre, salvo el de haber intentado luchar contra la explotación. Pero ésta es otra historia. La unión del excremento y el sexo en el chiste nos conduce de nuevo a la cuestión originaria, al lenguaje del mito de la hominización primitiva. Y este lenguaje sí que es duro y seco, porque aquí se juega todo: el lenguaje del Edipo. Sólo una ausencia que quizás ustedes, lectores desocupados, habrán podido apreciar. Hasta ahora hemos hablado (Freud nos ha hablado) del niño y sus soldaditos de plomo convertidos en batalla del cuerpo y del alma. Cierto. Pero, ¿y las niñas? Ah, las niñas: esa es la historia imposible, otro cuento que ningún cuento parece poder explicar.

2.— Retornemos, sin embargo, por el momento a la cruzada de los niños en general, puesto que si esa guerra «de verdad» es miserable, lo es en tanto que en ella la neurosis infantil es la regla, no la excepción. Y es esta realidad inaudita la que inevitablemente iba a llevar a Anna Freud y a Melanie Klein a tratar de llevar el análisis al terreno de la pedagogía infantil, pese a las suspicacias del propio Freud respecto a las posibilidades pedagógicas de la aplicación del psicoanálisis. Por múltiples razones, pero en especial por una inevitable: el mito del Edipo es, según Freud, el verdadero símbolo de la Humanidad, y, en consecuencia, inalterable. Y el Edipo tiene un rasgo fundamental: la sombra del incesto y con ella la amenaza de castración. El doctor Freud se vuelve sublime

cuando (como buen «historicista cultural» de su época) vuelve su mirada no sólo hacia el mito griego del Edipo, sino hacia el no menos mítico encuentro entre César y Cleopatra. Lo narra, como lo harán luego los guionistas de Hollywood, con todo el tecnicolor, pero con un inevitable toque «hard», casi de «película X»: ¿cómo nos imaginamos que Julio César se encontró a Cleopatra? Ahorrándose el detalle de la alfombra (del que sin embargo hubiera podido sacar mucho partido: el cuerpo de la mujer desenroscándose como una serpiente en el suelo), Freud va derecho al grano. César se encontró a Cleopatra «casada con su hermano Ptolomeo», y esto no sólo era una costumbre egipcia (lo que podía sonar a decadencia moral), sino que los Ptolomeos procedían de Grecia, lo cual los enlazaba con la seriedad del mito edípico y de la tragedia de Sófocles. El pueblo (cfr. Tótem y Tabú), que ha perdido la posibilidad incestuosa, no la tolera en los dioses/reyes para mostrar su indignidad, sino muy al contrario, el incesto real se admite como una prueba de divinidad, la aureola sólo permitida a los que están por encima del bien y del mal (quizás por eso Freud temía tanto a Nietzsche): el incesto es divino, pero también trágico. Repito: la sombra del incesto incluye de inmediato la consecuente ceguera, el descuajar de los ojos o el signo de la castración (como el niño puede entrever al prohibírsele la masturbación, etc.). Como es bien sabido hasta la saciedad, esa fase atroz del Edipo actuaría en torno a los cinco años. La salida del Edipo implicaría una latencia sexual –en la que los niños parecen volverse incluso más tontos– y la sexualidad (ya convertida en genitalidad plena) retornaría en el paso de la pubertad a la madurez.

En ese trayecto (que para Freud es nada menos que el trayecto hacia la Civilización) desde la salida del Edipo a la «latencia», y de ahí al resurgir de la sexualidad plena (ya como genitalidad plena y luego madurez), ahí es donde se jugaría todo. ¿Cómo se sale del Edipo, cómo de la batalla de trincheras que hemos descrito antes? Dado que la batalla ha sido durísima se sale siempre lisiado de un modo u otro. Y esto es sin duda cierto: son las líneas de fuga de las neurosis. Pero Freud vuelve a añadir un poquito de arena más para que su «buen» planteamiento se desdoble de inmediato en chirrido «tonto». Por supuesto que el citado «trayecto» no tiene nada que ver con el paso a la «civilización», pero es que la megalomanía freudiana, ese intento de explicarlo todo a través de «su secreto», le lleva a dar un paso más allá. Y nada menos que este paso: vuelve a reincidir una y otra vez en que la sexualidad infantil condensaría toda «la prehistoria de la humanidad» (Análisis Profano, p. 54), algo que no nos sorprende pues ya lo habíamos atisbado antes.

¿Y la niña? Bueno: como diría Valle-Inclán refiriéndose a la Constitución

española de 1812 (y como reelaboró Ángeles Mora en otro poema)[*], las niñas siempre quedándose a dormir por las afueras. La niña no cuenta en este conflicto: «Otro carácter de la temprana sexualidad infantil es el de no desempeñar en ella papel ninguno el órgano sexual femenino […] Todo el acento recae sobre el miembro masculino y todo el interés se concentra sobre su presencia o ausencia» (Análisis Profano, p. 52).

Esto es un hecho inconmovible siempre para Freud. Supongo que también habría niñas en la Cruzada medieval de los Niños, en esa guerra miserable, pero es obvio que en la época de Freud las niñas/mujeres no participaban en las guerras (no habían participado en la de 1914-1918 salvo como enfermeras)[62], y que la militarización femenina no llegaría hasta la constitución del Estado de Israel. Pero de cualquier modo –en los textos de Freud– es demasiado sabido que la niña sí participa, sólo que en tanto ausencia o falla: carece de pene. Este lugar de ausencia haría más compleja su relación con la madre y con el padre, y más duradera y espesa su permanencia en el Edipo, más oscura su salida de él. De cualquier forma la sexualidad femenina, decíamos, será siempre el enigma para Freud. Como resulta lógico: si todo se piensa a través del pene, o del símbolo del falo, la mujer ahí sólo puede ser la huella de una ausencia. Sin entrar a plantear esto a fondo, no cabe duda de que, como indicábamos, en Freud existe siempre una extraña epistemología del ver, característica por lo demás de todos los positivistas. «Ve» la desnudez y la «castración» (sic) de la mujer, pero «no ve» que la mujer jamás está realmente desnuda. Es algo en cierto modo similar a lo que le ocurre con el dinero. En una época donde el economicismo comienza a inundar toda la ideología vital y donde la «Economía clásica» es un saber ya claramente investido, Freud tenía (como se diría también de Conan Doyle) «una incomprensión casi infantil acerca de las realidades mercantilistas del mundo de hoy». Cuando él utiliza metáforas económicas acerca del inconsciente lo hace sólo a través de la simple relación deuda-pago (en dinero), o de compensación utilitarista (lo importante del sueño del… es que su amigo «lo invita», «es gratuito»), es decir, de la circulación visible del dinero, y, en este sentido, casi todos los sueños que nos narra son de temática dineraria. Freud es incapaz de concebir que el dinero no existe en tanto que tal, que es sólo el signo de unas especiales relaciones de producción. El dinero sí está desnudo siempre. Pero Freud ignora lo que no ve: el sistema de producción del que el dinero es síntoma. Curiosa contradicción esta, puesto que todos los planteamientos teóricos freudianos partirán del síntoma para hallar lo invisible. Pero ante la mujer y el dinero se vuelve ciego a fuerza de obsesionarse con el ver. Repito: la mujer porque nunca está desnuda, el dinero porque siempre está desnudo, parece

tocarse y verse demasiado en su brillo.

El oro, por ejemplo, sí se ve: porque brilla. No es extraño, por tanto, que Freud compare la Interpretación Analítica con el desprendimiento del oro de la ganga en un trozo de mineral (Análisis Profano, p. 60). No es una buena metáfora, pero como también diría Doyle «cuando te den una ventana al mundo, lo mejor es apuntalarla un poco». Y no es otra la finalidad del análisis: tratar de reconstruir el yo para devolverle el dominio sobre el ello. Porque el problema es doble: no se trata sólo del problema de la cura, sino del hecho –decíamos– de que el neurótico no se quiere curar. Si su yo ha perdido la «unidad», ¿qué significa para él «reconstruirla», si quizás nunca la tuvo? Separar el oro de la ganga se convierte así en la angustia de la Interpretación.

XIV. El tren de guerra

1.— El tren de guerra continúa siempre desde Zapata, se puede trasladar a Chiapas, porque rueda y rueda sin detenerse nunca: «Un tren en tiempo de paz avanza más rápido que un tren en tiempo de guerra», nos dice literalmente Freud para explicarnos el porqué de la duración del análisis. Pero es que es la guerra la que no cesa: se supone que tras la separación entre el yo y el ello, tras la «salida del Edipo» se crea una situación especial: la aparición del superyó, tras la salida del Edipo es la nueva arma secreta de la guerra. El superyó pertenece al yo, pero es «el residuo de las primeras cargas del objeto del Ello», el heredero del complejo de Edipo después de su abandono. Este superyó trata al yo como objeto y con gran dureza. Se establece a través de identificaciones: ofrece la imagen del ideal del yo, pero también del látigo. El yo tiene que estar en armonía con el superyó, puesto que se instituye como su conciencia moral, en tanto que es impersonal, etc. Todo esto lo sabemos de sobra: las servidumbres del yo continúan, ahora como mediador entre el Ello y el superyó, un nuevo destrozo… Pero el superyó es el arma secreta en tanto que traslada la guerra a otro nivel, al espacio de la «socialización» del yo. Y, ¿cómo se va a «socializar» eso que apenas existe, lo ya herido en campaña para siempre?

Cuando el complejo de Edipo no ha sufrido la transformación debida, el superyó se convierte no en impersonal, sino literalmente en algo personal, se convierte en

la identificación del neurótico. El superyó del neurótico se sigue enfrentando así con el yo, como el «padre severo» con su hijo. El yo neurótico se deja castigar por el superyó, en realidad un autocastigo deseado por su «sentimiento de culpa». Exprimido entre el látigo del superyó y las resistencias del Ello, el yo (y muy en especial el del neurótico) apenas puede decirse a sí mismo. De ahí que trate de transferirse hacia el analista: una especie de enamoramiento compulsivo. El yo exprimido trepa hacia la luz a través de las identificaciones con el superyó (el ideal del yo), pero sólo recibe la respuesta del látigo domador, y, cuando retrocede hacia el interior de la jaula, el Ello, león de boca abierta, lo está esperando para engullirlo. ¿Qué hacer? Crearse un mundo de realidad fantástica (neurosis enfermizas) o tratar de evaporarse, convertirse en humo, entre el látigo del superyó y las formas del león/Ello: evaporarse a través del Nombre prestado y del reconocimiento social de ese Nombre.

De un modo u otro, pues, el aparato psíquico no abandona nunca el espacio de la guerra, salvo cuando descansa en los sueños o castiga, se autocastiga, a través del Sadomasoquismo, quizás la definición más exacta del humo del propio yo. El humo de una ficción, o de una realidad fantástica y desplazada: el yo en fragmentos (como un espejo roto: el yo normal) como supuesto sujeto de su propia «ficción/social» (o de la propia ciencia/ficción del Análisis). La normalidad es la guerra: esta es la historia que nos cuenta Freud, la imposible Paz en la guerra: no hay mejor término que éste de la primera novela de Unamuno. Guerra incluso a partir de las oposiciones binarias (un tanto inexplicadas) como amor/odio o activo/pasivo. «Amor/odio» implicaría de nuevo una manera de explicar los «afectos» a través de la biología (y viceversa); mientras que activo sería siempre el principio masculino y pasivo el femenino, en esa relación de desplazamiento/agresión del sadismo y el masoquismo sobre el propio cuerpo o el «otro» cuerpo/objeto… Sin duda, Doctor Freud: los hombres «odian/aman/…» tanto a «su» mujer, que sólo saben implicarlas en ese ámbito del «sexo-que-es-siempre-sucio», sólo saben/quieren «hacerlo» con las «putas» o las «relajadas», puesto que «su» mujer es ángel del hogar; o bien «rebajarse» a sí mismo como femenino y desplazarse al cuerpo pasivo/masoquista…

Y mientras tanto la mujer: ¿qué pinta en todo este viaje del tren de guerra? Sólo envidiar, como las «soldaderas» de Villa y Zapata, al que porta –es un decir– la carabina 30-30 («que los rebeldes portaban / y decían los maderistas / que con ella no mataban», nos dice el corrido), o la ametralladora del helicóptero sobre Vietnam, o el misil sobre Yugoslavia. Hasta la bomba de Hiroshima podría

considerarse un símbolo fálico, ya que el bombardero llevaba (Enola Gay) el nombre de la madre del piloto. La mujer es la sombra ausente que envidia. La envidia del pene le hace no tener sentido de la justicia, sólo entiende su egotismo privatizado; la envidia le produce desprecio hacia las otras mujeres (que tampoco lo tienen), a la vez que homogeneidad de casta perversas y sin apenas desarrollo del intelecto (a partir digamos de los 15 años) porque sólo «saben/y/no saben» pensar en su sexo. Ya que al no haber tenido nunca una clara salida del Edipo (ni respecto al padre, ni respecto a la madre: y Freud hace mucho hincapié en esto), o sea, al no poder desarrollar plenamente un superyó, su intelectualidad se reduce inevitablemente. Por eso su única aportación intelectual al mundo, su único «valor visible» habría sido la de hilar/tejer. Las mujeres saben hilar/tejer, pero ¿por qué lo saben? Sinceramente: jamás creí que Freud pudiera urdir una metáfora tan extraordinaria. Yo creo que es la más salvajemente genial de todas las suyas: puesto que no sólo utiliza (como es habitual en él) la inversión tautológica entre biología y espíritu (la una «verificando» al otro, y viceversa), sino que utiliza a la vez toda la teoría aristotélica de la Mímesis (incluso del espejo de Stendhal) para desplegar la imagen de la ausencia y la envidia, y transformarla en el «no-saber-qué-hacer». El sustrato de la metáfora es literal: puesto que no se tiene pene, hay que entretenerse en algo. Y como en la pubertad/madurez la mujer (el andrógino por excelencia) para ser «femenina» tiene que (o necesita) renunciar a la masturbación de su clítoris, entonces ¿qué ocurre? Se dedica a jugar con el vello púbico que le acaba de nacer, y se divierte uniéndolo hijo a hilo: de ahí –y sólo de ahí– nacería la única habilidad intelectual/técnica que la mujer habría aportado a la Humanidad. ¡Y esto está escrito en 1933, en su artículo sobre La feminidad, cuando es consciente de que los/las feministas lo están ya acosando! Para que nadie piense que exagero, transcribiré directamente lo que dice Freud al respecto:

Se cree que las mujeres no han contribuido sino muy poco a los descubrimientos e inventos de la historia de la civilización; pero quizá sí han descubierto, por lo menos, una técnica: la de tejer e hilar. Si así ha sido, en efecto, podríamos indicar el motivo inconsciente de tal rendimiento. La Naturaleza misma habría suministrado a la mujer el modelo para tal imitación, haciendo que al alcanzar la sujeto la madurez sexual crezca la vegetación pilosa que oculta sus genitales. El paso inmediato habría consistido en adherir unas a otras aquellas hebras que salían aisladas de la piel. Claro está que si juzgáis fantástica esta idea y suponéis

una idea fija mía la influencia de la falta de pene en la conformación de la feminidad, nada podré aducir en mi defensa[63].

La apostura despreciativa del final de la frase es grandiosa. Oscila entre «El Pichi» de Las Leandras (el chulo que castiga) y el Einstein que rompió la tiza en la pizarra cuando alguien le señaló que se había equivocado en una ecuación: «Yo soy Einstein, no un matemático…». Freud «sabe» (¿no sabe?) que la mímesis del «hilar» es un argumento sin significación alguna, absurdo o risible, o más bien triste, pero ya no se defiende a través del biologicismo, se defiende a través del «argumento de autoridad» de sí mismo: ¿quién se atreve a estas alturas a desmentir lo que digo yo, si yo soy Freud?

Como es lógico, la crítica feminista, la más dura y homogénea de nuestros días (lo que no quiere decir en absoluto la más acertada, pero al menos tiene el inmenso valor de la combatividad), tenía que lanzarse contra Freud pero –curiosamente– sin atreverse a salir de Freud o de Lacan. Desde Luce Irigaray, Julia Kristeva, Judith Butler, Susana Reisz, Silvia Tubert, María Jesús Buxó Rey, Sharon Keefe Ugalde, y el infinito feminismo norteamericano, han intentado «saltar» (a través de la noción pragmatista de «género») más allá de lo que Freud planteó no sólo en este texto sobre La feminidad de 1933, sino en La organización genital infantil (de 1923), en El final del Complejo de Edipo (de 1924), o en Algunas consecuencias físicas de la diferencia sexual anatómica (de 1925). En realidad en todos los textos del Freud maduro de los años veinte. El propio Freud había tenido la sinceridad de reconocer el Enigma, pero para él el enigma estaba resuelto: la ausencia de pene llevaba al vello púbico, el vello púbico llevaba al hilar/tejer, y la renuncia al clítoris llevaba a la frigidez sexual «normal» en la mayoría de las mujeres. Mayoría que se mantendría incluso en una relación pre-edípica (relación con la madre, homosexualidad femenina), o incluso con las muñecas y el deseo de tener-un-niño (ya que no tenían pene) tras la frustración de no poder tener «nada» ni con el padre, ni luego con el hermano. Esquematizo hasta el máximo, pero nadie podrá negar que éste es el negativo de la fotografía de las «soldaderas» del tren de guerra, el lugar de la mujer en Freud: hilar/tejer. No es extraño así que la guerra del sexo se acabara por convertir en la guerra de los sexos, y que el «continente oscuro» siga aun permaneciendo como un gran secreto (pese a todas las «liberaciones» y todas las «conquistas» logradas).

Y lo seguirá siendo mientras sigamos considerando al binomio Hombre/Mujer no ya sólo como pensados a través del binomio presencia/ausencia del pene (o del símbolo fálico), sino que me temo que la cuestión va más allá; quiero decir, mientras sigamos considerando a ese binomio Hombre/Mujer como Universales Sustancializados etnográficamente, antropológicamente, fuera de la realidad del efecto histórico que los constituye como tales.

Si seguimos pensando, como Freud, que la civilización (o sea, la Historia humana) es el producto de la sexualización, y convertir al Edipo en el símbolo sustancial y único de la Historia, entonces tendremos que volver a la guerra de los Bárbaros Instintivos y el Imperio Romano culto: la leyenda de Atila, o, como dice Freud en estricto, el cuadro de Atila y los Hunos. Pero este tipo de tonterías son precisamente las que valdría la pena olvidar para siempre en los análisis de Freud.

2.— Imagino que resulta explicable ese intento de Freud por «explicarlo» todo a través de lo que venimos llamando el «psicoanálisis ampliado» (civilización humana igual a sexualidad humana), pues está claro que todo el principio del siglo XX (y ya desde antes, por supuesto) se plagó, decíamos, de curiosos científicos y filósofos, de arqueólogos/geólogos a la búsqueda del Origen del Hombre, en cierto modo como hoy ocurre con el ansia de la búsqueda del Origen del Universo (todo parecía al alcance de la mano). De algún modo el «cientifismo» de la burguesía tenía que pagar su deuda con la «muerte de Dios». Pero es obvio también que la metáfora crucial que acabamos de anotar, esa imagen del tejer/hilar de la mujer, implica otra metáfora del origen sólo que ahora inexplicablemente oscura, o tan excesivamente grotesca (la mujer «entreteniéndose» en jugar, hilo a hilo con su vello púbico) como para no detenernos a analizarla de nuevo. No basta con reírse impunemente de un discurso: hay que tratar de explicar la lógica interna de su funcionamiento, el inconsciente ideológico que lo habita y que lo sostiene (puesto que es ése –y no otro– el único objetivo de nuestro propio libro). Si Freud concibe al Edipo (o al Ello/Yo, o al Inconsciente en general) como un navío a la deriva, incluso como un caballo desbocado al que el jinete apenas tiene fuerzas para domeñar, del que jamás se baja sin riesgos (se sea niño o niña), e incluso del que no se puede bajar nunca, o del que cuando se coja siempre nos impregna el sudor o el olor (o aún más: nos queda el deseo de retornar a la cuadra en busca del caballo), todo esto tiene que tener alguna explicación. Por ejemplo: la inteligentísima manera con

que Freud adopta y transforma el citado Ello (Das Es) de Groddeck, a partir en especial del libro Nasamecu publicado por Georg Groddeck en 1913. Siguiendo las tesis de su maestro Schweninger (la naturaleza sana, la medicina cura) y siguiendo luego a Nietzsche (el Ello como una especie de «cosa en sí» trascendental, que abarcaría tanto lo físico como lo psíquico), Groddeck había convertido a su Ello en una especie de energía cósmica, tal como se muestra en su novela El buscador de almas (editada en 1921) y en especial en El libro del Ello (de 1923). Considerándose analista salvaje, en el Congreso Internacional de Psicoanálisis de La Haya, en 1920, Groddeck ya se había dirigido a los congresistas diciéndoles: «Ustedes no son más que unos burgueses de pacotilla, funcionarios del psicoanálisis», etc. Pero su energía vital no era más que lo que Ferenczi denominó psicoanálisis «in organicis», un simbolismo somático/psíquico muy próximo a la charlatanería. Y sin embargo, hay un diálogo entre el Ello y el Yo, según Groddeck, que me parece fascinante: «Y el yo le dijo al Ello: soy como tú, somos iguales, sólo que Yo pronunciado diferente, a la cadencia precisa, como debe ser», y el Ello le respondió: «Calla, baboso»[64].

El texto es fabuloso, y quizás cosas como éstas fueron las que llamaron la atención de Freud (al que luego Groddeck acusaría de plagio), pero el Id, el Ello de Freud, se convierte en otra cosa: en el eje interior del aparato psíquico como estructura (tanto que Freud titubea y considera al Ello como el inconsciente en sí mismo), en absoluto en energía vital fisicista/simbólica, etc. Para Freud está claro: el «yo» puede ser humo, pero está ahí, como parte desgajada del Ello, y la noción de Groddeck queda completamente transformada. Para Freud el Ello es el viento que impulsa al navío psíquico, pero el yo/humo es el timonel encargado de llevar el navío a buen puerto, etc. Siempre a través de las dos guerras que hemos señalado, pero en Freud la noción se ha transformado decisivamente. Igual ocurre con la noción de Groddeck (y en cierto modo también de Rank) del deseo de retorno al útero materno (pese a la crueldad de la madre, según Groddeck: ya desde el parto es el niño el que sufre). Estas imágenes «en el aire» son desechadas completamente por Freud. El deseo de retorno a la cuadra del caballo es el fantasma anterior al Edipo, nada más: un lugar en que supuestamente se era feliz, etc. Otro origen: el de Paraíso Perdido. Nos guste o no, lo aceptemos o no, sabemos que la lógica de Freud tiene su «lógica», aunque sólo sea por el hecho de que todos alguna vez hemos soñado ese fantasma del retorno a ninguna parte. Aunque obviamente el recurso al todos y al alguna vez tampoco explica bien el despliegue intrínseco del discurso. En verdad todos hemos visto tejer a nuestras abuelas y eso no explica nada. Ahora bien: una

imagen como ésa del tejer/hilar de la mujer, que puede provocar ironía o sarcasmo (e incluso desprecio), ese «entretenerse» en jugar con la «nada» de su ausencia de pene, sólo con su vello púbico, tiene que tener también una legitimación interna discursiva. Ya hemos hablado del continuo recurso a la trasmutación de enunciados biologicistas/espiritualistas como tautologías «explicativas» del discurso «tramposo» de Freud (Benjamin hablaría de esta «trampa» al hablar de la Filología como de una «fisiología» de la palabra: sólo Nietzsche sería un buen filólogo), incluso, en este caso, de una remota analogía con la lejana Mímesis aristotélica, ahora traída por los pelos (y nunca mejor dicho). Pero hay algo mucho más fuerte por debajo del texto (aparte del último recurso al argumento de autoridad: «Yo soy Freud»). ¿Cómo se sostiene esa metáfora grotesca y por qué Freud la utiliza? Lo que hay más fuerte por debajo creo que, una vez más, es sencillamente esto: Freud puede construir esta metáfora porque ahí entran en juego los dos ejes claves en que se anuda siempre su exposición discursiva: la seriedad del mito (griego en especial: la infancia verdadera de las Humanidades vs. la pre-historia de otros mitos), por un lado, y por otro el familiarismo cotidiano de su entorno: la epistemología del «ver».

Entre el mito ancestral, el mito «serio» y el familiarismo de la mesa camilla o el dormitorio, se juega en efecto todo el discurso de Freud: su ver y su capacidad para no ver (pero también para detectar lo invisible a través del síntoma). Y los planteamientos son, en el caso que nos interesa, claros como el agua: A) el mito del hilar/tejer nos remite sin duda a la imagen de Penélope, que, a su vez, nos conduce de nuevo al enigma de destejer por la noche lo que se ha hecho durante el día. Algo con connotaciones sexuales obvias si se trata de la ausencia (del pene) del marido y la presencia de los rivales que la asedian (los símbolos fálicos próximos a los que sólo ella puede arrebatar/impedir el poder, convirtiéndolos en impotentes, otra amenaza de castración: el arco que hay que tensar para que la flecha dé en el blanco, etc.). Pero también nos puede trasladar al mito de Medusa y el tejido de serpientes de su cabello (y el «escudo/espejo» de Perseo, que impide la destrucción fálica); incluso llevarnos hasta el mito del hilo de Ariadna, la única posibilidad de salir del Laberinto (¿salir del Edipo?) y de evitar la aniquilación ante el Minotauro, quizás en la guerra entre el Ello y el Superyó (el Minotauro: o sea, de nuevo la Bestia), etc. B) Pero éste sólo sería el núcleo mítico del eje del discurso del hilar/tejer; hay otro silencio por debajo: las damas se «entretienen» tejiendo. Freud no se refiere obviamente a las proletarias que en efecto trabajaban hasta la extenuación en las fábricas de tejidos del Mánchester de Engels; ni a las que fueron calcinadas al declararse en huelga y prender fuego los patronos a la fábrica donde se habían encerrado (lo que hoy celebramos –

¿qué celebramos?– con el nombre del Día de la mujer trabajadora), ni siquiera a las mujeres obligadas al trabajo «negro» o «clandestino», ni a las mujeres que hilaban a destajo en sus casas a mano o bien a través de las máquinas del esteta judío/alemán Singer, el dueño de las máquinas de coser, el amante que pagaba las clases de baile de la revolucionaria Isadora Duncan; por supuesto que Freud no hablaba de nada de esto, porque estas mujeres no existían para Freud: ellas sí que constituían –constituyen– el continente oscuro de la doble explotación, sólo que Freud no sabía –ni podía, ni quería– «verlas». Quizás hablara de las «sufragistas» o de las/los feministas de su entorno (y es cierto que hubo mujeres desde muy pronto en el mundo analista). Pero está claro que Freud tiene otro ángulo de visión: el encuadre de las señoras y señoritas de su localización social y familiar, las que bordaban a lo largo de interminables tardes inútiles y aburridas, y aprendían a hacer vainica doble (incluso adornando con primores los encajes de su propio «ajuar»). Esas damas no trabajaban, se «entretenían», repito, intentando «jugar» con su sexo, la única razón de ser de su existencia femenina: hilarlo y tejerlo (Freud siempre se empeña, decíamos, en que el clítoris no forma parte del aparato «vaginal» del sexo femenino: necesita creer en eso para creer en el androginismo y la bisexualidad originaria; sin la imagen de la mujer/andrógino, que luego abandonaría su diminuto pene, a Freud no le cuadrarían las cuentas).

Pero lo que nos importa es señalar esa mirada de Freud hacia la supuesta fijación «hiladora» de la mujer en la «nada» de su pubis/bastidor. Si para la mujer la entrada en el Edipo no es tanto un conflicto como en cierto modo un alivio, puesto que la libera de su «hilazón» con la madre, la «urdimbre del tejido» con el padre se disuelve también en nada (en frustración), puesto que nada obtiene del padre. Por eso el retorno a la madre, o a las muñecas, o a la imagen de tener un hijo fantasmal del padre, etc. El yo de la mujer no es sólo humo, es casi tan grado cero como el del psicótico. Por eso su deseo/necesidad de no salir de la cápsula del Edipo, de prolongar todo lo posible su estancia allí. «Salir» del Edipo significa para la mujer carecer de sostén, o sea, ya que no tiene nada, buscarse esa prótesis artificial que es el «sostén», el corsé, el maquillaje, adornar los rizos de la cabeza o los rizos del pubis, como un intento inútil para sustituir la ausencia fálica (Freud, tan «etólogo» él cuando quiere, jamás piensa que eso lo hacen todas las hembras para atraer al macho, y también a la inversa). Para Freud está claro: si las mujeres hilan y tejen es por una especie de fetichismo, de fijación en el vacío que es su sexo. Si el sexo femenino es «nada», lógicamente Freud tiene que concluir que de ahí tiene que derivar, como indicábamos, la supuesta frigidez sexual de la mayoría de las mujeres, etc.: el sexo, una manera

obligada de perder/ganar el tiempo, como al hacer vainica doble.

Freud es un «voyeur» obsesivo (él se reconoce como «obseso psíquico») y deduce conclusiones heridas, ya desde unas premisas heridas igualmente ellas mismas, en sus planteamientos. Pero esas premisas/conclusiones, esas heridas, tienen su propia lógica interna, como acabamos de ver. Lógica desesperada si se quiere, porque Freud no sabe qué hacer con ese «continente oscuro» que tiene entre las manos. La mujer se desespera esperando al príncipe azul (el de los «cuentos» tan queridos por Freud), o desesperándose cuando se tiene que conformar con un marido cualquiera, al que (primero) convierte en su hijo, y (luego) la aburre y ella lo desprecia cuando ella ya ha tenido por fin otro hijo de verdad (u otra hija para «doblar» el papel de mamá/niña/muñeca). Es entonces cuando las tardes interminables retornan y hay que volver a hilar, a tejer y destejer inútilmente su vainica: el hueco de su espacio. Todo esto no lo dice Freud, obviamente, pero es algo que «flota» bajo la indudable estructura de sus planteamientos, pero también bajo la indudable herida que duele en sus conclusiones. Por supuesto que un texto –cualquiera– hay que «medirlo» a través de los propios parámetros que lo sostienen, y sólo luego nos reiremos o no de él: pero si ese texto está ahí, es que está ahí «por algo», y se sostiene en algo. Sólo después, insisto, podremos o no admitirlo, pero esa es ya otra cuestión. Basten algunos ejemplos: es obvio que (desde la problemática en que nos movemos) toda la Filosofía y la Literatura modernas, las pensadas/escritas a partir del fantasma del yo/sujeto libre (el poseedor de sí mismo, de su libertad y de su escritura), me parecen una aventura extraordinaria, un fantástico despliegue (consciente e inconsciente) del saber/poder burgués para producir esos discursos y convertirlos en argamasa irrefutable de su sistema (y precisamente más cuando, desde los mismos planteamientos, se declaran discursos antiburgueses y anti-sistema). Este despliegue extraordinario me resulta más admirable aún que los textos feudales o los textos esclavistas, porque el capitalismo tuvo que establecerse arriesgándose a jugar sobre una cuchilla de dos filos: no la palabra esclava del ser no-animal, o la palabra sierva de la Escritura del Señor, sino la Palabra Libre sin más: explotar a través del sujeto libre, de la libertad, parece sin duda jugar con fuego. Y resulta asombroso constatar las maravillas que ha hecho el capitalismo no sólo para no quemarse, sino para convertirnos a todos en fósforos felices, en «fuegos fatuos» de cementerio. Ello no obsta para que a mí las Antinomias de la Crítica de la Razón Pura o el sentido de «cumplir con el deber» de la Crítica de la Razón Práctica (incluso de la crítica de Hume), a la vez que me producen pasmo por su rigor no me resulten «risibles» en última instancia, si se las desposee de ese sostén básico del «yo/razón» (o Razón

trascendental o empírica), del supuesto sujeto libre que las expresa, engrasa, etc. Pero no por eso voy a dejar de admirar la increíble coherencia e inteligencia del pensador de Königsberg, o a otro «gigante» como Hegel (aunque me sienta más cómodo con «gente normal», como Hume o Sterne). Sólo que no se trata de eso: de sentirse cómodos o incómodos, de aplicar nuestro «pattern» desde ahora. Eso es exactamente lo que –si se quiere– puede venir después. Antes hay que analizar el proceso de cimentación y solidificación de esos textos increíbles (se trate de la poesía de Keats o de la prosa de Hume). Esto parece claro, y de ahí mi propuesta sobre la «radical historicidad», pero hay otra manera insidiosa de analizar todo ese mundo de argamasa y cimentación ideológica mucho más peligrosa que la mera aplicación del modelo propio «desde fuera». Es la genialidad de aplicar ese modelo «desde fuera», pero como si no fuera de fuera sino de dentro. Digamos: existe desde siempre un lenguaje filosófico o un lenguaje literario (incluso «epocalmente» distinto: el recurso a las «épocas» es siempre la mejor excusa posible; cfr. Heidegger, o el Renacimiento, el Barroco, etc.). Como ese lenguaje filosófico o literario es un continuum, una línea trazada (a través de los manuales, a través de nuestro inconsciente habitual) a cordel desde los orígenes hasta hoy, aunque con bifurcaciones (los «amigos de las ideas»: idealistas; los «amigos de la tierra»: materialistas; en medio quedarían los empiristas, y de nuevo «flotando»)[*], como esto es así, en ese continuum de origen a fin, nosotros, desde el fin, podemos juzgar impunemente –objetivamente, se supone– no sólo los orígenes sino los resultados de toda esa trayectoria. Y reírnos de algunos de los orígenes de los padres venerados y de los errores incalculables de la trayectoria posterior. Estamos en nuestro derecho porque no hablamos «desde fuera» sino supuestamente desde el interior de ese «fantasma» que convive con nosotros y que hemos admitido como nuestro, del supuesto lenguaje filosófico o literario. Así, el derecho de pertenecer a un lenguaje nos daría el derecho para juzgar a ese lenguaje. Por poner otro ejemplo literalmente significativo (nunca mejor dicho: la significación es ahí la clave de todo) me remitiré a la etapa americana de Hans Reichenbach (la etapa que verdaderamente importa) y a la pléyade de sus seguidores en todo el «continente blanco». Como quizá se sabe, su texto fundamental en este aspecto, The Rise of Scientific Philosophy, se publicó en Berkeley en 1951 y se tradujo casi de inmediato al español en México, en el Fondo de Cultura Económica, en 1953 (La filosofía científica). Reichenbach es implacable: o el lenguaje filosófico se vuelve científico, claro, preciso y determinable, o desaparecerá, hundiéndose en la ciénaga de la Poesía. Pero todo esto ya lo sabemos. Lo que nos importa es cómo se ríe de Aristóteles y de Platón. No es que Reichenbach no analice la lógica interna de estos textos (es casi tan buen historiador –«malgré lui»– como

Kuhn), es que se ríe aplicando a tal lógica interna la suya propia, aprovechándose del continuum establecido. El capítulo verdaderamente inaugural de su libro es fantásticamente conocido y fantásticamente deslumbrante: convierte el eje nuclear del pensamiento de Aristóteles en un esperpento, casi como Cervantes hace con el lenguaje de Feliciano de Silva: «La razón de la sinrazón que a mi razón se hace», etc. Reichenbach transcribe, en ese capítulo inaugural y decisivo, titulado La pregunta, lo siguiente: «La Razón es sustancia, así como fuerza infinita. Su propia materia infinita sustenta toda la vida natural y espiritual, así como la forma infinita que pone a la materia en movimiento. La razón es la sustancia de la que todas las cosas derivan su ser» (op. cit., p. 13). Desde luego, el texto es para mondarlo y Reichenbach lo monda, lo despelleja. Aunque no sin matices: cualquier científico se reiría de esto, pero cualquier estudiante de filosofía, ya que el texto está en su programa de estudios, primero se sentirá estúpido por no entenderlo, y luego, en vez de considerar estúpido al texto, se deshará las pupilas intentando comprender algo, puesto que si no no será admitido en el rito de iniciación, será apartado de ese lenguaje incomprehensible –o risible, visto desde hoy–. Claro que cualquiera puede observar la «trampa» de Reichenbach (también Freud las hace, veíamos, todo el mundo las hace): repito que sin el continuum de un supuesto lenguaje filosófico que tendría que desembocar en una verdad actual, esos párrafos ni son risibles ni dejan de serlo. Simplemente son. Cervantes se ríe del lenguaje de las caballerías porque es un continuum ya cerrado, y porque esa risa se dirige hacia otro sitio: hacia las entrañas mismas del sistema feudal. La trampa de Reichenbach es muy otra porque nos remite nada menos que a la imagen de la filosofía como lenguaje último de la verdad humana. Y como todo el cientifismo de hoy (y ya desde los años veinte a los cincuenta) se reía de la posibilidad de que la Filosofía fuera el lenguaje de la verdad, Reichenbach hace un doble juego de manos: la filosofía nunca será verdad si no nos tomamos en serio ese lenguaje de sus orígenes, donde no se entiende ni lo que es materia, ni lo que es forma, ni lo que es razón, ni lo que es sustancia, etc. Ahora bien: como la filosofía (y aquí la «trampa» es gloriosa) debe ser la verdad última de la verdad humana, o su lenguaje se ríe de sí mismo y se anula a sí mismo (exceptuando a Kant, etc.), para «reconvertirse» en lenguaje científico (más verdadero que el de las ciencias: la filosofía como Teoría de las teorías científicas), o la Filosofía, en tanto que Verdad última, desaparecerá. El teleologismo del fin, lo que se ve –o se lee– desde hoy, tiene que hacer una mueca desagradable de payaso y reírse de su propio lenguaje originario para poder ser lenguaje en el final de hoy. En el fondo es una historia triste («Ridi, pagliaccio»), pero no es más que el final de la constatación de que el supuesto continuum ya no existía, ya no era necesario. Como el continuum del

lenguaje de las caballerías al que hiere la risa de Cervantes. Sólo que Cervantes únicamente utiliza ese continuum ya cerrado como pretexto, digo, para reírse de otras cosas; mientras que Reichenbach y la filosofía científica se ríen de sus orígenes para legitimar su final. Y Reichenbach cree reírse así con toda justeza desde hoy, pero desconoce la perspectiva de la palabra del esclavismo, que no consiste –insisto– más que en el esfuerzo por separar al Hombre del Animal. Siempre nos hemos equivocado: al juzgar la insistencia de Platón o Aristóteles en el Ser (o sea, en la relación vital Dueño/esclavo: la clave de su existencia y de su mundo), siempre nos ha gustado ignorar (hemos necesitado ignorar) que si esa palabra –esclava– del Ser se legitima en la diferencia Hombre/Animal (o cosa, etc.), esa misma palabra no se está refiriendo al caballo de Alejandro o de Calígula, sino al ochenta por ciento de una población que, bajo apariencia humana, era en efecto animal o cosa: los esclavos. Sólo si lo entendemos así, comprenderemos la genialidad de una gente capaz de legitimar su propio sistema hablando no del Hombre o la Libertad (como lo entendió la burguesía desde el XVI), sino del Hombre o la Libertad, o la Razón sustancial, etc., en tanto que el Hombre o la Libertad ¡no existían! Esto es: el Hombre/la Razón/la Materia-Forma, etc., no existían más que únicamente –y únicamente ahí– como señales de unidad/diferenciación con los esclavos. El signo del Ser de la palabra esclavista no es más que el signo de la relación Dueño/Esclavo, ambos términos indisociables: el uno no se entiende sin el otro.

Reichenbach, sin embargo, cree en lo increíble: que existe un lenguaje (sustancial o no, eso es lo de menos) imperturbable desde los griegos hasta hoy. No se da cuenta (no puede darse) de que esos orígenes no son más que el salto que los primeros teóricos burgueses del llamado Renacimiento (y el término es bien significativo, un término de lucha: re-nacer de un espíritu casi aniquilado por la superstición) tuvieron que dar por encima de los mil años de su enemigo feudal para poder encontrarse con una sociedad supuestamente desacralizada. Claro que la paradoja es obvia: ni los griegos estaban desacralizados, ni acogerse al esclavismo griego para luchar contra la servidumbre feudal puede parecer una buena legitimación del continuum, pero todo eso ya lo hemos anotado antes, y ahora no nos interesa. Lo único que Reichenbach pretende demostrarnos son los errores evidentes en que ha incurrido el lenguaje filosófico (otra vez la historia del error de los orígenes: como en Nietzsche o en Heidegger: esto asustaría a Reichenbach), sólo que una vez «lavados» esos errores (de los orígenes y de su trayectoria posterior) la filosofía y su lenguaje deben seguir existiendo siempre que –y sólo bajo esa condición– sean lo que siempre fueron o debieron ser. Insisto: la verdad última de la verdad, o sea, hoy, el lenguaje normativo de las

ciencias en tanto que lenguaje científico en sí mismo: la Filosofía científica en sí misma, incluso como teoría de las ciencias, etc. Así el lenguaje filosófico sólo podrá ser si se aleja por fin del magma que lo impregna, de aquellas «fanfarrias sustanciales» sobre la materia y la forma aristotélica, o sobre la «gateidad» y la «triangularidad» de las ideas platónicas. En suma, si se convierte en lógica simbólica con significados tan claros y explícitos como los de las ciencias «duras»: tanto como para convertirse en el Metalenguaje de esos lenguajes físicos «duros». Esta cuestión de tipos «duros» parece una pelea del Bronx neoyorkino, pero es, en efecto, lo que subyace en los planteamientos «logicistas» que cruzaron desde Viena a Inglaterra –donde ya florecían, aunque más blandos, más dulces en Bloomington–, y de Inglaterra a Yale o Columbia, para ir a morir en el MIT o en la NASA. O el lenguaje filosófico se convertía en un tipo duro, o se perdía entre poesías y metáforas, tan blandas –según Reichenbach– como las metáforas de Keynes salvando al capitalismo gracias (entre otras cosas) a la revitalización de la industria de armamento, y por supuesto, de metáforas tan blandas como las de Marcuse al hablar de la explotación de la lucha de clases. Se trataría sólo de conseguir proposiciones pertinentes y duras: incluso el término «atraer», que usa Newton para definir la gravedad, le parece a Reichenbach un término inconsistente: los cuerpos no se «atraen», la gravedad es otra cosa. Lo que importaría serían las implicaciones generales del tipo «todos los metales calientes se dilatan», o bien «si un metal se calienta se dilata» (op. cit., p. 265) donde, por cierto, bastaría con sustituir metal por miembro para que la frase fuera igual de dura, y nos siguiéramos riendo un poco más.

El ejemplo de Reichenbach acerca de las implicaciones generales, de las proposiciones duras y pertinentes, no es precisamente quizás el más adecuado para fortalecer al lenguaje filosófico (¿qué habría que fortalecer?); pero, equivocado o no, el programa de Reichenbach fue el último intento serio para copular en la filosofía y morir en la cópula. Evidentemente por ahí no había salida. Si Reichenbach y la pléyade de sus discípulos se burlaban de Aristóteles (con razón) y de Freud (con no menos razón), se burlaban desde fuera, con la excusa oculta del continuum del lenguaje de la verdad. Si nosotros nos burlamos un poco de Reichenbach lo hacemos –como Cervantes– desde el interior de la lógica interna de su discurso: «también cualquier miembro se dilata cuando se calienta», etc. ¿Qué se le olvidaba a Reichenbach? Sencillamente: el hecho de la radical historicidad de los discursos y de que por tanto su «lingüisticidad» no es en absoluto un continuum, sino un lugar histórico sostenido por un inconsciente ideológico dado. Reichenbach, decíamos, acierta a historizar (incluso «sin darse cuenta») el propio discurso filosófico (la Historia de las ciencias es otra cosa).

Más o menos viene a decirnos: le reconozco a esta gente (los griegos, tan venerados) que descubrieran, por ejemplo, «la palanca», reconozco que Aristóteles no pudiera conocer la función del óvulo y del espermatozoide en la reproducción, pero eso no legitima que considerase al hombre como forma activa y a la mujer como simple materia. Como tampoco es legitimable (por el simple «espíritu de la época») que Aristóteles considerase que sólo el hombre poseía «alma racional» (si la Razón era la sustancia de todo), mientras que la mujer sólo poseería el alma sensorial y vegetativa. Algo que releerían los escolásticos con fruición: y lo repetirían los tomistas hasta el hartazgo. Así legitimaban a la mujer como Mal (serpiente o demonio) o como Bien sin sexo (la Virgen salvífica). Claro que esto lo pensaban los escolásticos feudales dentro de una simbología del cuerpo pecador/desterrado del Paraíso, y esa simbología analítica del pecado y sus «casos» era algo que los griegos ignoraban (el feudalismo escolástico sí les da alma a los esclavos, para convertirlos en siervos del Señor/Dios, y así todo el sistema ideológico anterior se viene abajo, se derrumba, aunque se reinterprete y se relea del modo más apropiado para la nueva legitimación). Pero Reichenbach (que por supuesto ignora también todo esto) razona bien en una cosa: el espíritu de la época no es legitimación suficiente para justificar ciertas cosas. Lo que sigue siendo inexplicable es el desprecio hacia la mujer. En efecto, Aristóteles no podía conocer la función del óvulo y del espermatozoide cuando convierte a la mujer en simple materia del hombre/forma, pero el médico Freud ¡sí que conocía perfectamente esa doble función! ¿Y para qué le sirve? Para repetir el desprecio con una analogía estulta, y lo dice literalmente: el óvulo es pasivo (femenino) y por tanto espera, mientras que el espermatozoide es activo (masculino) y por lo tanto lucha con miles de rivales hasta conseguir su objetivo. La metáfora turbia del hilar/tejer de la mujer pasiva en su nada, se desdobla aquí de una manera expresiva en el inconsciente ideológico que mueve la mentalidad de Freud: la mujer hila/teje y espera, como su óvulo espera la agresión/invasión del espermatozoide triunfador: el cuento de hadas del príncipe azul que triunfa sobre sus rivales y despierta a la dama se vuelve aquí fácilmente ridiculizable. Sólo que a Freud también se le olvida una cosa que apenas nos había insinuado: que el príncipe azul nunca despierta nada porque la dama enseguida se aburre. ¿Entonces? Lo sintomático, sin embargo, no sólo es que Reinchenbach defienda a la mujer frente a los agravios de Aristóteles (o de los escolásticos que Reichenbach desconocía); no sólo que Freud siga humillando a la mujer (si su superyó es mínimo, su intelectualidad tiene que ser mínima); lo sintomático es que Velázquez pinte uno de sus mejores cuadros a propósito del tema de Las hilanderas, y precisamente a través de los dos ejes que hemos considerado como básicos del discurso freudiano: el mito

legitimador de fondo, por un lado, y la familiaridad cotidiana por otro. Claro que en Velázquez lo cotidiano es quien legitima al mito (y no a la inversa, como ocurre en Freud: son dos etapas de la burguesía que habría que analizar muy en serio). Velázquez pinta a la costurera, pero también el mito de la lengua entre mujeres (el «hablar-mujer»), la charla entre Aracne y Minerva a propósito del tejido. Pero al fondo del cuadro se nos muestra el verdadero motivo del mito: Aracne había tejido un tapiz donde se mostraba el rapto de la ninfa Europa por parte de Zeus; Palas Atenea se enfurece por haberse burlado de los dioses y convierte a Aracne en una araña. El homosexual pagano/cubano Lezama Lima, en su Paradiso, considerará al sexo femenino como un tejido de araña, y la araña continuará tejiendo interminablemente sus hilos, hasta matar al macho, como en las memorias de Anaïs Nin o de Lou Andreas-Salomé, la Mantis psicoanalítica. La metáfora freudiana del hilar/tejer tiene por tanto bastante «sustancia» por debajo, mucha más sin duda de lo que él creía, pero al final siempre aparece lo inesperado: el desprecio hacia la mujer se convierte en miedo a la mujer. ¿La vagina dentada? Algo impensable en Freud, puesto que él ignora la vagina: se ha demostrado, nos dice, hasta en el laboratorio –¡nada menos!– que la vagina no pinta nada. Pero ¿y el miedo? Se supone, como indicábamos, que para Freud el miedo radica en la castración asumida y aceptada por parte de la mujer, es la señal de lo que «puede existir» y de lo que puede «suceder», lo que el niño «ve» al «ver» la ausencia del pene en el órgano femenino, etc. Pero curiosamente la metáfora (ya no tan mala) del tejer/hilar nos ha llevado mucho más allá: a la figura de la araña devoradora, y ahí las cosas sí que empiezan a complicarse hasta el infinito. Pues quizá sea aquí donde aparece el aguijón del infinito plus de goce de la mujer sobre el hombre, lo que siempre Freud trató de ignorar a través de su simple «ver» la aparente (o indudable en su mundo) «frigidez» femenina. Freud ¿sabía más de lo que veía, o trataba de ocultárselo a sí mismo? ¿O simplemente nunca supo ver ese «plus de goce» quizás no existente en su cotidianidad, sino insinuado indudablemente en la expresividad de las [mujeres]?

Volvamos, pues, a nuestra radical historicidad y a nuestra lógica interna del inconsciente ideológico. Decíamos: si la radical historicidad del discurso implica que Aristóteles y Platón no escribieron (?) ni una sola línea que no sirviera para establecer la distinción entre Hombre y Animal; si ello implica a la vez que toda palabra del esclavismo es una palabra esclava que unía/diferenciaba Hombre y Animal (la unión/diferencia a la que se le llamó el Ser); si, sin entender que esa palabra-esclava del Ser era precisamente la que legitimaba al esclavismo, entonces ¿cómo analizar la palabra feudal desde el exterior de ella misma? Y, en consecuencia, ¿cómo analizar la palabra feudal desde el exterior de la

servidumbre hacia el señor? ¿Cómo analizar nuestra palabra libre desde el exterior (esa ilusa ilusión de Foucault) del capitalismo que nos «produce/explota» como sujetos libres?

Si en vez de pensar desde un imposible exterior (que no es más que la manera oscura de aplicar nuestro pattern histórico a otro lugar histórico de un discurso radicalmente distinto), sino que intentamos pensar desde el interior de ese otro histórico que está ahí (y al que no intentamos ni releer ni reinterpretar), entonces las cosas cambian también radicalmente.

No basta con reírse del hilanderismo de Freud (que sin duda puede producir hilaridad), como a nadie se le ocurriría reírse de Las hilanderas de Velázquez. Lo que sí es risible acaso –repito– es la imperturbable creencia en una especie de Naturaleza Humana, el continuum del Espíritu desde los griegos hasta hoy, segregando como arañas los hilos de sus lenguajes salivosos (la Filosofía, la Literatura, los mitos del Psicoanálisis, etc.). Pero ese mito de la saliva «espiritual/corporal» segregada por la araña burguesa, como un ovillo que va desenrollando sus hilos desde el origen hasta hoy, desde el tapiz a la tela de la misma araña que nos atrapa y nos envuelve, es imposible, insisto, mirarlo desde fuera: la única posibilidad que nos queda es analizarlo desde su interior, tratar de explicarnos(lo) a nosotros mismos a través de los hilos de su inconsciente ideológico (que es sin duda el nuestro), y acaso sonreírnos/distanciarnos desde dentro de esa objetividad que somos nosotros mismos. Aunque sea muy difícil reírse de la araña de cada día: ni de su tejido capitalista, ni de su tejido libidinal. Ahí estamos segregados y atrapados desde siempre. La peor manera de intentar esbozar el gesto de «liberación» es precisamente el gesto increíble del «exterior» (en español no existe la expresión “el afuera”). Nadie está fuera, ni nadie está dentro, como en una cárcel. Todos estamos producidos por el «interior» y vivimos más o menos felices en el «interior». No hay otro lugar. Quien crea que puede reírse desde fuera, quizás debiera acordarse de otro ejemplo etológico y muy freudiano: también las hienas ríen y es su único lenguaje. Pero aunque las hienas (como en el viejo chiste) coman carroña, copulen sólo una vez al año, y encima «se rían», lo significativo de esa risa no es su estupidez, sino el hecho de que esa risa está siempre dentro del círculo del sistema, puesto que jamás hay un exterior.

Con una última observación. El Ello de Freud (no el de Groddeck, ni la transformación de la cosa en sí de Nietzsche) sí que puede tener una validez clara para el análisis literario (o filosófico). Quiero decir, como indicaba

Spinoza, el poder del discurso que de alguna manera funciona por sí mismo. De ahí la clave básica de todo el funcionamiento discursivo: las contradicciones. Sin contradicción no hay realidad objetiva. Sólo ahí puede explicarse el porqué de la necesidad histórica, la productividad interna de cada discurso (incluso al margen –o entrelazado– con el «autor/a», etcétera).

El inconsciente ideológico del discurso funciona, en efecto, como un Ello textual, algo que tenemos que pensar muy seriamente y analizarlo en su historicidad inevitable. Y así nos surge de nuevo el ejemplo decisivo: «(Ello es que) en un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme…», etc. En la relación entre el «Ello es» (que pone en marcha al texto) y el me, casi invisible del «acordar(me)», se juega todo el secreto de la narración.

Quizás, a partir de aquí, habría que plantearse también el análisis de las «mujeres hilanderas» de la metáfora de Freud. Aunque el continente oscuro continúe siendo el gran enigma todavía sin resolver.

XV. El psicoanálisis como ciencia/ficción

Nos hemos encontrado, pues, con una serie de tipologías básicas en la relación «yo»-«yo-soy», es decir, en la relación entre el inconsciente libidinal y el inconsciente ideológico.

Las resumiré básicamente, para que podamos recordar todo lo dicho, partiendo de este hecho básico: hasta ahora hemos venido utilizando la metáfora del yo psíquico para entendernos, y sólo como tal metáfora. En la primera tópica Freud nos ha señalado, en efecto, que el yo consciente está determinado por el inconsciente; pero en la segunda tópica lo que Freud nos está diciendo, si exprimimos las nociones hasta el fondo, es en estricto que el «yo» no existe. Que lo que llamamos «yo» psíquico es un conjunto de relaciones, de pulsiones y deseos, que pugnan por convertirse en «yo», pero nada más. Hay un proceso yoico, pero sólo eso. Como veíamos antes, cuando las pulsiones libidinales «se adelantan» al proceso yoico surgen las neurosis. Las diseminaciones neurotizantes serán siempre «normales»; pero cuando su «expresividad» se desborda, cuando el retraso yoico es ineluctable, surgirán las neurosis enfermizas

propiamente dichas. Tendríamos así:

1.— Las neurosis «enfermizas»: es evidente, decimos, que el aparato psíquico/libidinal es aquí el que manda. El yo no se puede construir a través del «yo-soy». Pero fijémonos: no es que el yo-soy sea exterior (algo superpuesto, algo pegado sobre el yo). Es que el «yo» no se puede construir en sí mismo a través del mecanismo relacional del Ello y del Superyó, es un yo tan débil que no puede decirse a sí mismo en ningún lenguaje, y que por eso trata de «inventarse» un lenguaje. Comprendo que esto es difícil de entender, pero podemos designarlo a través de la única fórmula posible: las neurosis son idénticas a su lenguaje, precisamente porque su lenguaje no es idéntico a nada; precisamente porque el yo no existe sino como proyecto del yo (o como residuo del yo). Es ese yo lisiado del que hablábamos antes. Claro que intenta decir yo-soy a través del inconsciente ideológico que lo impregna. Pero es que para decir yo-soy es preciso que el yo pueda asomar la cabeza por algún lado. Y como el yo está deformado, está lisiado, no logra configurarse, se objetiva del modo que puede en ese «su» lenguaje igualmente lisiado y deformado. Por ejemplo, el lenguaje marciano. Desde este punto de vista comprendemos por qué Charcot hablaba de la «obra de arte» como una especie de «histeria lograda», y que Freud hablara de la histeria como obra de arte deformada. Y es perfectamente lógico: si para ellos la obra de arte era la expresión más individualizada de las fantasías o los sueños de un sujeto, un lenguaje único, qué duda cabe de que la histeria o las neurosis les deberían parecer similares a las obras de arte puesto que la histeria o las neurosis significan en efecto un lenguaje único, o como decimos, las neurosis son inseparables de su lenguaje, como el «caso particular», como cada «obra de arte» en particular. En este sentido es curioso comprobar una vez más cómo Charcot (y por supuesto Freud mucho más) no sólo creían en la ideología estético/literaria de la obra de arte como lenguaje particularizado, sino hasta qué punto creían en la existencia de un lenguaje común, de un algo normal, al que nunca ponían en duda. Y como creían que ese lenguaje común era algo normal, creían también que el lenguaje «anormal» sólo podía estar inscrito en un lenguaje que se desviara de la norma (sólo por eso, por ser «neurótico/artístico», podía desviarse)[65]. Es decir: resulta sugerente comprobar, una vez más, hasta qué punto Freud creía en su «inconsciente ideológico», ese inconsciente cientifista que –como en Max Weber– trataba de arrancar de «lo normal», pero sin saber cómo definirlo salvo por sus desviaciones, por sus anversos negativos, por sus particularidades: la histeria y las neurosis en general como lenguaje

aparte (igual que la obra de arte) frente al lenguaje común. No es exactamente lo normal y lo patológico: es más bien lo normal particularizado. Nosotros decimos: el yo –que no existe sino como relación psíquica– sólo puede individualizarse (o particularizarse) a través del yo-soy, pero eso ya lo estaba diciendo Freud. Lo que ocurre es que Freud jamás puso en duda el lenguaje común o normal (como tampoco lo ha hecho jamás Lacan y mucho menos los empiristas americanos), aunque había algo que a Freud no le «olía bien» en la noción de lenguaje común, y quizás por eso prefería hablar de algo que él sí creía cierto, esto es, la obra de arte, para comparar la peculiaridad de su lenguaje con la peculiaridad del lenguaje de las neurosis. Lo cierto es que releyendo a Freud uno se da cuenta de su incomodidad ante el lenguaje común (algo parecido a lo que nosotros llamamos inconsciente ideológico), pero sobre todo uno se da cuenta de que ese lenguaje común estaba impregnando siempre sus análisis sobre el lenguaje de las neurosis –y no sólo en sus desviaciones– hasta el punto de que Freud se va a ver obligado –y desde pronto– a aseverar la existencia de las neurosis «normales».

2.— Desde esta perspectiva también nosotros podemos apreciar hoy las contradicciones y los hallazgos de Freud. «Ser justos» con Freud. Pues aunque su lenguaje esté, sin duda, lleno de contradicciones, incluso eso también Freud llegó a percibirlo. Repito: ¿cómo se puede hablar, si no, de neurosis normales? Sólo que a él le interesaba otra cuestión decisiva, la verdaderamente decisiva en el psicoanálisis: esto es (diríamos nosotros, traduciendo), cómo el yo que se individualiza a través del yo-soy tiene siempre una doble escisión, una doble herida en ese guión del «yo-soy». Cuando el «yo-proyecto o residuo» (débil y lisiado) trata de asomar la cabeza por en medio del guión puede no ser más que un conjunto de heridas, o un manojo de nervios (y lo digo literalmente), y tiene que inventarse un lenguaje que en el fondo no puede ser más que una «deformación» del lenguaje establecido. Ese intento de asomar la cabeza a través del guión del yo-soy, del lenguaje establecido, es, sin duda, el objeto del psicoanálisis, ahí es donde el inconsciente habla o se calla. Ahí es donde el mecanismo psíquico aparece, o al menos puede ser detectado. Ahí es donde resulta necesario restaurar (o instaurar, o reforzar) el mecanismo psíquico del yo lisiado (ese proyecto o ese montón de residuos): ése sería el objetivo del análisis.

3.— Venimos diciendo, en suma, desde esta problemática y desde el principio, que en el esquema «yo»-«yo-soy» siempre hay un desajuste en los dos guiones. Un primer desajuste en el primer guión: el yo «en proceso» necesita decirse a través del «yo-soy», pero para eso necesita que su mecanismo interno no le chirríe, no le disfuncione, le permita configurarse. Y sin embargo el aparato psíquico disfunciona siempre, siempre hay un desengrase. Cuando el yo no puede decirse es que no puede decirse en ninguna de las dos bandas: ni en el yo psíquico ni en el yo-soy ideológico. Por eso trata de inventarse un lenguaje, y por eso resulta obvio –como indicábamos– que las neurosis sean idénticas a su lenguaje. Son la única manera de asomar la cabeza. O a la inversa: cuando el yo-soy no puede decirse más que a través de la rotura del «yo».

Ahora bien: la literatura (o la obra de arte: suponiendo que alguien sepa lo que son ambas cosas) se nos presenta hoy a través de un hecho evidente. Si las neurosis son idénticas a su lenguaje (y por eso se pueden psicoanalizar a través de los agujeros de su lenguaje), está claro que la literatura jamás es idéntica al lenguaje del yo-soy. Aunque ese inconsciente ideológico la habita siempre, aquí aparecen los desajustes inscritos en el segundo guión. Si definimos a la literatura como el resto del «yo-soy» es porque tampoco este segundo «guión» está completo, tampoco el «yo-soy» se dice jamás plenamente a sí mismo. Si el yo-soy pudiera decirse plenamente a sí mismo no necesitaría a la literatura ni a la filosofía (ni siquiera al discurso científico, sólo su experimentación técnica acaso, aunque esto sea más complejo). La literatura es el resto (lo que falta o lo que sobra) del yo-soy porque el inconsciente ideológico, vital, en que el yo-soy se inscribe, supone continuamente una serie de contradicciones básicas con las condiciones reales de existencia. No se dice (venimos indicando todo el tiempo) «yo-soy» en el vacío. Se dice: yo-soy escritura, como se dice yo-soy albañil, médico, profesor, hombre, mujer, con trabajo o en paro, etc. (o como se dice: me llamo John y soy americano, inglés, canadiense, etc., o sea, nada, como cuando se dice –claro que con diferencias– yo soy de tal etnia de Ruanda). Y por ello ese decir es un nido de serpientes. Se puede borrar (como hoy) el «inconsciente de clase», pero no el inconsciente de explotación (se le llame frustración o como se le llame). Las serpientes siguen vivas. Se puede decir «yo-soy» en el mundo, pero así las serpientes no hacen más que crecer… Por supuesto que la literatura no es el único resto del yo-soy histórico: hoy coexiste –en desventaja– con los discursos economicistas o cientifistas, pero sigue teniendo la ventaja (en el inconsciente ideológico dominante) de seguir pareciendo el lenguaje más íntimo del «yo-soy». Y en eso parece coincidir también con la oración religiosa o con el discurso del análisis, incluso con la moral laica de la ética filosófica… Por

supuesto que, en otras circunstancias históricas (la esclavista o la feudal, distintas a la de nuestro capitalismo de mercado y de sujeto libre), la manera de decir «yo-soy» sin duda no sería menos individualizada, pero desde luego no lo sería según la fórmula del supuesto «sujeto libre» que hoy conocemos (y cuando digo hoy, quiero decir, una vez más, desde el XVI aproximadamente). Pero esto lo hemos resaltado casi en todos sus aspectos. Lo que quiero señalar ahora es sencillamente el hecho de que si la literatura no se puede psicoanalizar es porque el yo-psíquico no asoma ahí la cabeza por ninguna parte (aunque queden las huellas de sus arañazos). El texto literario es el ausente, el «mudo» objetivo, no hay transferencia posible: se supone –aunque sólo sea eso– que en la literatura el yo-soy está ya «suturado». Aunque los desajustes de su guión existan, repito, como «resto», como modo de completar, como intento de ponerse a vivir, como espejo o como doble (que por otra parte no refleja nada, pero que sirve para reproducir al propio inconsciente ideológico en tanto que realidad objetiva).

4.— Habíamos dicho en este sentido:

A) La Literatura admite las contradicciones del inconsciente ideológico (del yo-soy), para presentarlas como finalmente resueltas.

B) La Filosofía (o el discurso teórico en general) no admite las contradicciones del inconsciente ideológico, sino que las legitima, las sutura, porque las representa como previamente resueltas.

C) Y eso, partiendo de la base, como sabemos también, de que, como señalaba Freud, al inconsciente le traen al pairo las contradicciones –y por eso las alberga todas.

En cualquiera de los dos modos discursivos a que aludimos, las contradicciones, sin embargo, siguen inscritas ahí, sólo que de manera distinta en cada caso y además marcadas por su objetualidad: por eso, repito, su psicoanálisis es imposible (igual ocurre con los lenguajes icónicos como el cine, etcétera).

D) Obviamente nos queda un tercer miembro dentro de la tipología que venimos estableciendo. Quiero decir, el «yo»-«yo-soy» «normal», el que no es neurótico enfermizo, ni escribe. El que simplemente vive, trabaja, hace el amor, etc. Pues

bien: es evidente que esa estupidez sucia, que llamamos «vida cotidiana normal», es precisamente el lugar donde las serpientes hacen su nido más a gusto. Todos los detritus que hemos venido describiendo hasta ahora serían imposibles sin la aceptación del yo-soy ideológico establecido. Sin la subjetivación plena del mundo dominante. A partir de ahí el infierno: en absoluto el infierno tan temido, sino la tragicomedia del mundo en que vivimos. Que el «yo» para decir «yo-soy» tenga que pasar por el filtro explosivo de la explotación cotidiana es algo que nadie nota y que todo el mundo se cree. Esta cuestión sí que es la verdadera clave de todo. Si admitimos el «yo» sin más, si admitimos que los hombres mueren y no son felices, entonces admitimos la Naturaleza Humana inmutable y nada podrá cambiar nunca en el fondo.

Sin embargo, y aunque el filtro persista, siempre habrá otra manera de decir yo-soy. Posiblemente el mecanismo psíquico estará siempre desajustado, pero el mecanismo ideológico puede darnos otra forma de vida donde el filtro no tenga que estar siempre lleno de ratas. Porque las ratas muerden y hacen daño. Si el yo-soy es un efecto de la historia, entonces habrá que cambiar la historia. Llevaba razón Anna O.: hay que limpiar las chimeneas. Y no sólo para la metonimia del «sexo». Es que si el filtro está obturado en el guión del «yo-soy», si la explotación lo tapa, jamás la vida cotidiana podrá ser otra cosa que el cuerpo partido por la mitad. La maldita explotación que te produce un yo-soy ideológico como escoria de cada día: la escoria competitiva en el mercado cotidiano. «Yo», desde luego, no me hago ninguna ilusión respecto a la posibilidad de cambiar el filtro del yo-soy. Pero que tampoco se la haga nadie en el otro sentido: o cambiamos el filtro, o nuestras vidas seguirán siendo la violencia y la miseria a la que nunca preguntamos el nombre. Explotación: ¿cómo te llamas? Claro que Freud contestaría con sus viejas aseveraciones insostenibles: «Creemos que la civilización se ha creado debido a la presión de las exigencias de la vida y al coste de la satisfacción de los instintos…». O bien: «Todo el cuerpo de La Historia de la Civilización no es más que el relato de los viejos métodos para “atar” sus deseos insatisfechos…». En suma, el Psicoanálisis atado por la Antropología. Un coste demasiado caro que pagar a esa vieja dama indigna: la Naturaleza Humana, nuestra conocida de siempre. Pero éste no es el Freud que nos interesa, aunque siempre se nos esté colando por todas partes. La Naturaleza instintiva del individuo, por un lado, y la Cultura que lo «reprime», y a la que sin embargo hay que adaptarse, por otro. Una nueva imagen del contrato social. Es obvio que todo esto sobra en Freud y hoy no hay quien lo soporte. Pero esa era la atmósfera de su tiempo y de su horizonte de clase, y uno no elige su tiempo…

5.— Ahora bien: es precisamente a partir de esa pregunta en torno a la explotación, una pregunta sin nombre y sin respuesta, cuando ya puede resultar claro que el problema básico, que hemos intentado dilucidar, ha radicado sólo en los sueños de subjetividad de nuestras propias vidas y en la objetividad de nuestros propios discursos (literarios, filosóficos, etc.). Sueños y Discursos, en tanto que «figuras» estructuradas a partir del inconsciente ideológico de cada coyuntura, a partir de su radical historicidad. En consecuencia: se trataría de evitar los equívocos que nuestra propia ideología nos ha creado al leer al psicoanálisis. Baste pues de equívocos: resulta claro que, cuando decimos que el yo está atrapado por el lenguaje o el orden simbólico, nos estamos refiriendo sólo –y exclusivamente– al lenguaje marciano del inconsciente psíquico. Pero el lenguaje marciano jamás es un vacío, sino un «lleno» desplazado o deformado del «húngaro» paternal y de las lecturas infantiles. El lenguaje jamás es «neutro», está siempre cargado de sentidos incluso en el interior del mecanismo psíquico. Así, cuando uno dice «yo soy» en la vida, en la escritura, en la literatura, sólo sucede una cosa: estoy diciendo lo que me dice mi lenguaje y su primer doble, que es siempre el arañazo del yo que pugna por constituirse como yo y sólo puede hacerlo a través del yo soy. Por eso también el «segundo» doble, que es «la escritura», jamás, decimos, se podrá psicoanalizar, porque es una objetualidad demasiado lejana. Pero ocurre lo mismo a la inversa: como el primer doble es siempre el «yo» (aunque sea el yo que huye o se deforma o fragmenta o se desfigura), ese yo, decimos, araña al yo (soy) escribo y de alguna forma a su escritura. El juego de espejos es fascinante siempre por tanto: si el gato psíquico que araña está siempre atrapado por la vida de un lenguaje tan inflexible como el del inconsciente ideológico, sólo ese inconsciente ideológico –su radical lógica interna– nos podrá explicar la subjetividad del yo soy y la objetualidad de su escritura. El arañazo del gato «marciano» únicamente lo podremos entrever en las dudosas manifestaciones del yo psíquico, en el interior de su interior. O sea, en el interior del inconsciente ideológico que nos individualiza como figuras históricas, como imágenes de sexo y de escritura. Pero, ya que hablamos del «gato marciano», veamos ahora cómo se intenta esconderlo siempre bajo la máscara siempre básica de nuestra tradición: una vez más, la Naturaleza Humana.

6.— Pues, en efecto: la creencia en la sustancialidad de la Naturaleza Humana (o

en la Naturaleza Humana sin más) es lo que permite a nuestro inconsciente ideológico presentar (literariamente) y representar (filosóficamente) todos los problemas de la individualidad histórica (o de la Historia en bloque), y resolverlos de inmediato como precisamente no-problemas. Incluso más: sólo la creencia en la Naturaleza Humana nos permite explicarnos a nosotros mismos nuestro «sí mismos», nos hace posible establecer la relación para decir yo-yo soy (y además decirlo de forma automática e impávida, «creyéndonoslo», respirándolo sin darnos cuenta del aire en que flotamos). Sólo en casos excepcionales (digamos la pasión autodestructiva) podemos poner en duda la relación yo-yo soy. Incluso nos podemos poner en duda a nosotros mismos, pero no a la relación que nos permite decir «nosotros». Si el inconsciente ideológico, que se construye en torno a la imagen de la Naturaleza Humana (y que construye a su vez a tal imagen), es la clave que nos permite decir yo-yo soy a través del racionalismo/irracionalismo burgués desde el XVI, lo es en tanto que tal clave lo explicaba todo, lo explica y (se supone) lo explicará. Así, lógicamente nos vamos a encontrar a la Naturaleza Humana (y sus enigmas –ya resueltos de antemano–) incluso cuando vivamos entre la Tierra y Marte. Nos lo avisa extraordinariamente bien David (Lucky) Starr, uno de los héroes del espacio del especialista en bioquímica, famoso divulgador y novelista Isaac Asimov. Antes de descubrir por qué las granjas agrícolas de Marte están enviando alimentos envenenados a la Tierra, David se dedica a pasar el tiempo en un lugar psicodélico llamado (obsérvese la buscada no-originalidad: nuestro tiempo seguirá siendo el futuro) Café Supreme. Y escribe Asimov al respecto, para introducirnos en el ambiente y para que sepamos desde el inicio cuál es la verdadera lógica interna que va a producir y sostener a su libro:

Los calmos ojos castaños de David se deslizaron por las otras mesas, semiocultas en sus reservados; y no lo hacía por tedio, sino porque la gente le interesaba más que cualquiera de los artilugios científicos que el Café Supreme ofreciera. La televisión tridimensional y los campos de fuerza eran motivo de maravilla diez años atrás, pero ahora ya estaban aceptados por todos. La gente, en cambio, no había variado; pero aún hoy, diez mil años después de la construcción de las pirámides y cinco mil después de la primera explosión atómica, constituía un misterio insoluble, un enigma sin desvelar[66].

La gente (en suma: la Naturaleza Humana) no habría variado desde la construcción de las Pirámides de Egipto hasta miles de años después de la explosión de Hiroshima (y obsérvese que los ejemplos también son «buscados». Tanto la alusión a las Pirámides como a Hiroshima pretenden darnos la impresión de la importancia de la técnica/ciencia, de la temática ideológica básica en que vivimos, pero asimismo de su significación de muerte). La gente es un enigma sin desvelar (pese a todo el cientifismo ambiental: Asimov pretende ser un «humanista»), tanto por su deseo del «progreso» científico como por su deseo de matar. Pero la gente también es un enigma sin desvelar, precisamente porque ese enigma sí que está ya desvelado desde siempre, quiero decir, desde que apareció como clave de la ideología burguesa entre el XIV-XVI, una vez más desde que apareció la imagen de la Naturaleza Humana. Y cualquier enigma está desvelado porque la respuesta está siempre dada de antemano: «La Naturaleza Humana es así». Es invariable y por tanto nunca se podrá cambiar, siempre será un mapa con inevitables deformaciones. Cualquier intento de transformación (en cualquier sentido) resultará inútil, mejor no tocarla: «noli me tangere», que todo siga igual. No es que la Naturaleza Humana sea una noción con mala uva (que por supuesto lo es), sino que resulta lógico que cualquier sistema social trate de legitimarse de la mejor manera posible, y siempre su legitimación interna trata de ser perfecta (aunque luego las contradicciones afloren por todas partes: para taponarlas están el consenso y la coerción). Legitimación perfecta en su clave de bóveda: el Ser y la animalidad para el esclavismo; Dios y sus almas para el feudalismo; el Hombre y su Razón (o la Naturaleza Humana en general) para el supuesto «sujeto libre» del Capitalismo. Desde las Pirámides (y ya puestos: ¿por qué no antes?) hasta miles de años después de Hiroshima. La gente, pues, no tiene enigmas, porque, insisto, los supuestos enigmas (signo por otra parte de que las contradicciones existen) ya están resueltos de antemano.

Así, lógicamente, en la novela de Asimov el mundo terrestre y su adyacente marciano están gobernados por un Consejo de Sabios. El héroe es una especie de Llanero Solitario (un Ranger de Texas convertido en Ranger del Espacio), con su acompañante, que en lugar de ser un Indio o un chico, es un enano bueno (el mal físico no implica el mal espiritual). Los habitantes de las granjas de Marte son, también lógicamente, idénticos a los granjeros de las llanuras del Oeste, donde hay dueños de las granjas y trabajadores (horticultores) de las granjas, aunque Asimov nos diga que en Marte no existen diferencias sociales. (¿En América tampoco, o se trata de una «América idealizada», aunque sin mujeres?) El dueño/granjero, de la granja más granja de Marte, fue un «tipo duro» en su

época, pero ahora se ha ablandado, hasta que el Ranger consigue traspasarlo al bando de «los buenos». También en plena lógica «los malos» son el político/gerente de la administración marciana, y, sobre todo, un cerebro científico, frustrado por ser sólo un intelectual, y no un hombre de acción y práctico como los granjeros. Los marcianos son «buenos» de otro tipo: son buenos porque por fin se han convertido en «solo-mente», han transformado la materia en energía mental. La única mujer de la novela es así una voz femenina (los marcianos «hablan» con el Ranger sólo por telepatía mental), dulce pero luego inexperta, y además curiosa –cómo no–. Por lo demás, los marcianos son tan buenos que se dan cuenta de la bondad de Starr y le dan la máscara protectora para impedir cualquier ataque de los malos, incluso la desintegración radiactiva. Que este libro se considere un clásico de la ficción/ciencia me parece también perfectamente lógico. Los enigmas se resuelven porque en realidad sólo se trataría de evitar hacer un «mal uso» de la Ciencia, acabando con los políticos corruptos y los sabios locos.

Cuando los enigmas aparecen verdaderamente, cuando las cuestiones se vuelven complicadas, es cuando se les piensa «desde la otra orilla». Ahí sí que aparece el auténtico problema de fondo: ¿en qué sentido y cómo podemos decir que somos efectos de la Historia (una Historia que, por serlo, es perfectamente transformable) y no efecto de ninguna fantasmal e inamovible Naturaleza Humana (excepto, claro es, por nuestras especificidades bioquímicas: mamíferos, bípedos, sexuados, con capacidad para hablar, con nuestra cadena genética, etc., etc.)? ¿En qué sentido, y cómo, nuestro aparato psíquico y nuestro inconsciente ideológico nos permiten decir yo-yo soy a partir de –y únicamente a partir de– nuestra propia contingencia histórica?[67].

Ni la Razón kantiana, ni la Idea hegeliana, ni el Lenguaje de los Analíticos cientifistas o del Psicologismo de Locke son el sustituto «real» de la desvanecida alma divina del feudalismo (y del posfeudalismo). En efecto, nuestro aparato psíquico está lleno de enigmas, pero es ahí –y sólo ahí– donde la solución, si la hay, debe buscarse. Precisamente porque los enigmas son siempre individuales y la individualidad es única y exclusivamente un efecto de la Historia. Incluso para los que vivan en Marte.

7.— Quizás convenga, pues, no alejarnos mucho de los marcianos. Pues la pregunta que puede surgir a partir de aquí es inmediata: ¿pertenece el

psicoanálisis al género de la ciencia/ficción? La respuesta de Reichenbach y los analíticos ya la conocemos: por supuesto que sí. Ahora bien: el problema que se nos plantea no es exactamente el de confrontar al Psicoanálisis (o a la Filosofía, o a los diversos «saberes» llamados humanos) con las también llamadas «ciencias duras». Se trata precisamente de anotar el estatuto de las Teorías, o los Saberes humanos, a partir de su propia «racionalidad interna» (o, como diría Francisco Fernández Buey, a partir de la perspectiva de un «racionalismo bien temperado»)[*]. Pues no cabe duda de que cualquier saber de este tipo (como también yo mismo traté de explicitar en mi libro Lorca y el sentido) es siempre «cismático» respecto a la idea de La Ciencia que tenían el Positivismo y el Neopositivismo Lógico. No se trata de «matematizar» o «fisicalizar» nada, sino de plantear una Problemática Teórica coherente consigo misma. Y sólo entonces, ahí (dentro de tal Problemática) tendrán valor los métodos y la construcción del objeto en tanto que objeto de conocimiento: fuera de tal Problemática teórica ni existen los métodos abstractos, válidos por sí mismos, ni el objeto real (digamos un sueño, digamos un texto literario) permanece inmutable para el análisis teórico. Ese objeto real se convierte en una cosa distinta para cada problemática teórica. Es obvio hablar así de que los planteamientos de Freud sobre la Psiquis, o de Marx sobre la Historia o la Sociedad, no tienen nada que ver con el Psicologismo, con el Historicismo fenomenológico o con el Sociologismo posterior. Nuestra propia idea del inconsciente ideológico, o del texto literario o filosófico, tiene poco que ver con la imagen que de esos mismos «objetos reales» ofrecen otro tipo de planteamientos teóricos actuales, etc. Esto es, pues, lo único claro al respecto. Sólo que nos queda acaso un mínimo problema último por aclarar. Esa cuestión, esbozada ya, a propósito de lo que he llamado «coherencia».

Pues, en efecto, tal lógica interna o tal racionalidad coherente presenta también una serie de matices que necesitamos anotar brevemente en este bosquejo, y que nos va a servir además para establecer una nueva correlación entre la Naturaleza Humana, el Psicoanálisis y los discursos en que nos movemos:

A) Tenemos que partir de una cuestión previa: una cosa es la racionalidad burguesa (la que hoy se ofrece como Razón humana y del mundo) y otra cosa es la racionalidad científica, o mejor, de cada conjunto de ciencias «duras» en particular: la racionalidad matemática, la bio-química, la Física teórica, la cibernética, etc. Ello no implica que tal racionalidad no tenga su propia ideología

cientifista y social, lo que se llamó «ideología espontánea» de los científicos o también contexto de justificación y contexto de descubrimiento (vid. Althusser, Rossi, Kuhn, etc.). Por su parte los llamados saberes humanos tienen también su propia racionalidad, pero en lugar de «mostrar» las bases de su Problemática Teórica, como decimos, en general pretenden hacerse científicos imitando (trasvasando) determinados mecanismos de las «ciencias duras». Por ejemplo, haciéndose «cuantitativos» (así los «modelos económicos», las «estadísticas históricas», etc.). O, más débilmente, haciéndose «lingüísticos», así las teorías literarias o el psicoanálisis (donde también hemos incluido los «matemas» de una cierta «Lógica Formal»). Esto es en cierto modo lógico, pues el paradigma cientifista (el ideal de las ciencias «duras») lo domina hoy todo, incluidas las jergas peculiares de cada «saber» o de cada grupo de «saberes».

B) Y aquí entra otra vez la Literatura: lo que la ideología burguesa llama «irracional» es sólo la otra cara de su Racionalidad. Así también (con matices que precisar) lo fantástico, lo imaginativo o la ficción serían su otra cara, su núcleo oscuro. Ahora bien: como para el Empirismo Anglosajón la literatura es ficción (así como la Literatura también es algo irracional o fantasioso para el Idealismo europeo), el término Literatura de ciencia-ficción (o fantaciencia, etc.) quiere decir sin más literatura escrita sobre la ciencia o a partir de la ciencia. Lo cual significa (entre otras cosas) que La Ciencia también tiene su lado oscuro, su propia irracionalidad y que, por eso, puede ser aprovechada por la irracionalidad literaria. Ahora bien: fijémonos en la sorpresa que acabamos de esbozar antes: la filosofía (o los saberes humanos) también se convierten en ciencia-ficción desde el momento en que intentan escribirse (construirse) no desde el lado irracional, sino desde el lado racional de la lógica científica de las ciencias duras (en vez de hacerlo desde su propia condición de «cismáticas», desde el reconocimiento de su Problemática Teórica, etcétera).

C) Así pues, a partir de La Ciencia (en abstracto), se nos ofrecen varias posibilidades de escritura: el juego entre ficción/ciencia y ciencia/ficción.

1. La literatura como ficción/ciencia, o sea, lo irracional a partir de lo racional y/o de su lado oscuro. Pero, como la literatura también tiene su irracionalidad, se puede convertir perfectamente en ciencia/ficción.

2. La Filosofía (y los saberes humanos) como ciencia-ficción, o sea, la pretensión de convertirse en racionalidades duras a partir de los mecanismos de lo racional «en estricto». Y sin duda fue, en este ámbito de la legitimidad, donde

pretendió inscribirse el psicoanálisis, ya desde Freud.

3. La escritura «psicológica» que trata de husmear en los vericuetos de la mente (a eso se llama Psicología) no ya tanto para evitar a Freud, como por el propio despliegue de su magma inconsciente: así la novela de «amores» o de «vidas», y así en especial la novela «policiaca psicológica», que también trata de desplegar las supuestas metodologías cientifistas en abstracto –tal como se desarrollarán a partir de la supuesta lógica humana plena (deductivismo, inductivismo, o su mezcla: la abducción)–. Eso primero sucede (Dupin, Holmes, etc.) a partir del horizonte ideológico del positivismo pleno. También desde ahí (pero con evidentes residuos románticos) se puede hacer la primera literatura sobre La Ciencia: obviamente Wells y Verne sobre todo (vid. los magníficos análisis de Pierre Macherey sobre Verne)[*].

D) En nuestra posguerra fría de los años cincuenta y sesenta, e incluso antes, el cientifismo sigue siendo tan hegemónico como siempre, pero al convertirse ya en plena «temática ideológica» dominante presenta fisuras y contradicciones, su horizonte se resquebraja. Ya antes había surgido un irracionalismo con pretensiones cientifistas (los nazis, las razas, la astrología). Pero también había (hay) un irracionalismo científico en sí mismo: La Ciencia no es la panacea, La Ciencia no puede resolverlo todo, La Ciencia (y esto viene de antes) es incluso maligna o peligrosa (y así entramos en la ética de los posteriores Frankenstein o en la de la clonación). Por supuesto, el auge de la escritura de ficción/ciencia (incluso la ficción del cientifismo como ideología global) no se explicaría sin todo este sustrato, pero tampoco sin la fascinación por la técnica y el mundo maquínico o cibernético. Heidegger podría ser considerado así como el verdadero teórico de la ficción/ciencia o de la ciencia/ficción (junto con el empirismo anglosajón, lógicamente) con los sobresaltos ya conocidos de antemano: La Ciencia puede matar a la Literatura o a los libros (y de ahí Bradbury y su Fahrenheit 451), o bien La Ciencia no puede controlar el mal humano ontológico, sino que lo reduplica, y de ahí Anthony Burgess (y en especial la película: La Naranja Mecánica), o el político «malo» y el sabio «loco» de la novela de Asimov.

E) Estas contradicciones sólo son válidas, como decíamos, dentro de la dualidad homogénea entre ideología/cientifista base junto a la práctica de la sociedad cientifizada (o reglamentada), según los supuestos técnico/maquínico/informático/medicalizables, etc.: repito, nuestra temática actual. El control biológico es básico ahí, y quizás lo más auténticamente clave:

la necesidad de extirpar el cáncer biológico se identifica con la necesidad de extirpar el cáncer social (es la «anomia» de Émile Durkheim). Pero también a la inversa: la posibilidad de construir «sidas» aniquilatorios, posibles tipos de cerebros y de sexualidad, genomas humanos, máquinas «orgánicas». Un tipo de «reglamentación» social biologizada. Evidentemente, la ciencia/ficción (o la ficción/ciencia) traslada nuestro mundo (lo acabamos de ver en el nombre del Café Supreme) y sus valores capitalistas (imperialistas o coloniales) a cualquier otro mundo posible. A ese traslado se le llama «Space Opera» como viaje en el espacio y también como viaje en el tiempo a partir de la imaginería creada antes y después de Einstein. Y por supuesto que el viaje hacia fuera se puede convertir, a la inversa, en la Invasión desde fuera (el colonialismo o el imperialismo al revés, el que teme a su doble en el espejo: los marcianos nos invaden). El problema se puede plantear precisamente a través de la Ideología de «lo literario» en tanto que considerado siempre como fantasía o irracionalidad: en cierto modo lo «anormal» de la escritura «racional/normal». Pues, en efecto: para la ideología burguesa, decimos, la literatura ha sido siempre considerada como el hábitat de la irracionalidad-ficción (aunque la ficción tenga su lógica racional), como la filosofía ha sido siempre considerada como el hábitat de la racionalidad-ficción (por lo menos desde el Positivismo decimonónico). Aprovechándose de tal juego de racionalidad/irracionalidad, y del tecnicismo «legitimador» de los media, pudo Goebbels crear la propaganda nazi y pudo Orson Welles convertir La guerra de los mundos de Herbert G. Wells en una auténtica invasión marciana sobre Estados Unidos.

En este sentido, decíamos, escribir literatura científica (o ciencia filosófica, o lenguajes filosóficos que den órdenes a los neutrones) supone inevitablemente aprovecharse de esa contradicción de base: lo irracional de lo racional, sus máscaras. Y a la inversa: como la racionalidad científica (y en especial el cientifismo ideológico) tiene miles de «agujeros negros», estos agujeros (estas contradicciones) se pueden aprovechar para «cientifizar» a la literatura, para presentar las contradicciones como tales y resolverlas. A este juego doble podríamos llamarlo «lo anormal racionalizado» o la absorción de lo anormal (o construirlo, repito: de Frankenstein al Golem pero, éste es judaico, ¡de escritura!).

F) Toda esta historia de marcianos nos la hemos encontrado ya a propósito del caso Flournoy. Pero lo que nos interesa bosquejar ahora es sólo esto: si la pareja racionalidad/irracionalidad es claramente un derivado de la Razón burguesa (repito: aproximadamente desde el XVI), y si tal pareja (considerada en

abstracto) sólo puede funcionar dentro de la lógica interna que designa la coherencia de cada problemática teórica (la correlación entre métodos y objetos de conocimiento) en los llamados «saberes humanos» (esas «ciencias» cismáticas y «oscuras»), ello sólo puede ser síntoma de que las contradicciones existen de tal modo dentro de la hegemonía dominante que: a) es perfectamente legítimo considerar a la Literatura o a la Filosofía desde otra perspectiva diferente; y b) no pretender considerar al Psicoanálisis como una «ciencia natural» o «dura» (al modo de algunos enunciados de Freud), sino como una práctica/teórica validada sólo en su experimentación de casos, a partir de los cuales se puede establecer una teoría más o menos general. Y también a la inversa: sólo gracias a la teorización freudiana del funcionamiento del «aparato psíquico» se puede analizar realmente la particularidad de cada caso.

G) Sólo que esta «historia de marcianos» nos lleva también a otra serie de conclusiones básicas para nosotros. Quiero decir: para que el psicoanálisis no sea en realidad una ciencia/ficción lo que de verdad resulta preciso es que no se convierta en una ficción/ciencia, o sea, no traslade nuestras categorías de hoy a cualquier otro mundo posible, pasado (por ejemplo Tótem y Tabú) o futuro (por ejemplo, El porvenir de una ilusión o el diagnóstico sobre «las Masas»). El hecho de que el aparato psíquico sea «transhistórico» únicamente implica, como indicábamos, que sus manifestaciones concretas sólo viven en –y por– la Historia. No viven en «épocas» que irían desde lo mismo hacia lo mismo, sino que viven en coyunturas históricas, en realidades completamente distintas. Y aquí la clave de todo lo que venimos diciendo: la relación «yo-yo soy» (incluso el Ello es) no vive antes de su configuración histórica, sino sólo a través de tal «configuración» como vida o como escritura, etc. Por eso no hablamos nunca de «epocalismo», sino siempre de «historicidad radical».

H) En cualquier caso siempre quedarán caminos por recorrer. Como diría Bachelard, no es fácil bajar desde las terrazas hasta los sótanos, pero es mucho más difícil subir desde los sótanos a las terrazas. Entre otras cosas –y eso ya no lo dice Bachelard, sino Freud– porque posiblemente las terrazas no puedan existir nunca. Fijémonos: si la primera pregunta se la hacíamos a la libertad y la última se la hemos hecho a la explotación, ¿cómo conjugar ambos nombres si la única respuesta es: la libertad para explotar?

Evidentemente, siempre vivimos en los sótanos.

Trataremos de analizar algo de esto (una mera exposición descriptiva) a través de un recorrido a lo largo de algunas de las cartas (un género literario, una manifestación ideológica: la comunicación privado/pública entre dos yoes a través de la escritura) que el hijo de Freud llamó «cartas» familiares, o privadas o íntimas. Ahí intentaremos ver ese doble juego de espejos: el arañazo del inconsciente psíquico configurado a través de la presencia inmanente de la escritura del inconsciente ideológico. Esto podría verse igualmente en una novela, un poema o un ensayo filosófico, pero la privacidad de las cartas –en tanto que correspondencia de yoes– nos abre quizás un camino más explícito para lo que queremos indicar. De cualquier modo, un camino que será siempre mínimo y sin verdadera salida: sólo un esbozo de síntomas para intentar terminar este trabajo. Tómese, pues, todo lo que viene a continuación como lo que realmente es: un mero esbozo para intentar legitimar todo lo que ya hemos señalado anteriormente.

[1] Y esta resolución final de Freud sí que resulta asombrosamente sintomática: puesto que al colocar al Inconsciente en el Ello es como si el propio Freud final, al querer resumirlo todo, se retrotrajera sin embargo a su primera tópica, donde el inconsciente no era un lugar sino que estaba en un lugar: el archivo (estático/dinámico) de lo reprimido. Con lo que Freud hace como si se olvidara de su segunda tópica en la que el Inconsciente sí que era un lugar, el de la relación Ello-yo-superyó. Como creo que Freud sólo trata en este esquema final de abarcar todos sus «descubrimientos» quizás le resulte más fácil deslizarse hacia el sentido «general» del inconsciente, en vez de enunciarlo como lo que es, lo que el propio Freud había establecido. O sea, el inconsciente en tanto que funcionamiento de todas las instancias del «aparato psíquico».

[2] Cito por la preciosa edición española que realizó la Colección Universal de Espasa-Calpe en 1931, con traducción de R. M. Tenreiro, bajo el título de Los años de aprendizaje de Guillermo Meister.

[3] Utilizaremos siempre el epistolario recogido en la traducción española de sus Obras completas, Buenos Aires, Biblioteca Nueva/Orbis, 1993, 23 tomos. Las páginas que se citan corresponden siempre a esta edición. El número de las cartas lo indicaremos entre paréntesis. Puede consultarse igualmente la edición de la editorial bonaerense Amorrortu, 1978-1985, 24 tomos, que se basa en la edición de James Strachey.

[4] (1) Epistolario. Tomo I (1873-1883), pp. 9-12. La cita aparece en la p. 9.

[5] (1) Ibid., p. 10.

[6] Posteriormente establecerá la relación entre dinero y excremento, a propósito del niño que no quiere soltar sus esfínteres y se vuelve «avaro», como única manera de llamar la atención, y también en la relación entre Eros y Tanatos, que luego desarrollará Norman O. Brown a su manera [cfr. Norman O. Brown, Eros y Tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia, México, Joaquín Mortiz, 1967].

[7] Sobre la imagen de que «los niños (o niñas) no han existido siempre» vid. el magnífico artículo de la profesora Ángela Olalla, «La educación de las niñas según los tratadistas de los siglos XVII y XVIII», en Aurora López y María Ángeles Pastor (eds.), Crítica y ficción literaria. Mujeres españolas contemporáneas, Granada, Universidad de Granada/Seminario de estudios de la mujer, 1989, pp. 131-146. Vid. igualmente Philippe Ariès, El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen, Madrid, Taurus, 1989.

[8] Se me podrá decir que eso ocurre también en Hegel, pero es falso en estricto. Es verdad que en Hegel permanece lo superado (Aufhebung), y esto es lo que parece que sucede en Freud. Ahora bien: cualquier lector de Hegel sabe que en el hegelianismo el fin es la Verdad que decisivamente se desprende de todos los velos (sensibles, filosóficos, etc.) y se echa a andar por sí misma. Ya no puede volver atrás. En el kantismo geológico de Freud, las diversas capas se superponen y siempre están incrustadas entre sí. Por eso es posible «arqueologizar» y retornar al estrato infantil originario, aunque sólo se encuentren «restos» o huellas de ese estrato, lo que se presenta como «fantasma». Claro que tampoco niego que el «evolucionismo biológico» roce siempre a Freud (como a todo el evolucionismo: lo veremos enseguida) a través del biologicismo de Darwin, y que la cuestión de «El Niño» es siempre complejísima en Kant como en toda la Ilustración.

[9] Cfr. (2) Epistolario. Tomo I, p. 13.

[10] Freud, como es sabido y como veremos, utiliza el sarcasmo de este curiosísimo escritor, Lichtenberg, en su libro sobre «El chiste», pero es que Freud recurre a Lichtenberg incluso para explicar con desprecio su ruptura con Jung. Y la imagen, a más de conocida, es genial. Freud señala que la eliminación

de la libido sexual en los planteamientos de Jung es algo similar a una de las más famosas definiciones de Lichtenberg: «un cuchillo sin hoja, al que le falta el mango».

[11] (3) Epistolario. Tomo I, pp. 14-17.

[12] Por muchas vueltas que se le dé –y el tema es sin duda complejísimo– la cuestión del «doble», que es básica en la época, e incluso ya desde Kant, sólo se plastifica literariamente en España en esa obra maestra que es el Zumalacárregui de Galdós. Algún día habrá que reconocer el genio galdosiano de esta obra. Luego vendrán Kafka, Borges, etc. Y por supuesto, antes, el «vampiro» de Stoker y el propio Freud.

[13] Recordemos cómo en el sueño de Leonardo la contraposición se establecía entre Ciencia y Arte. Aquí, en las cartas a Martha, el Amor es el sustituto del Arte. Amor y Arte son equivalentes para todo el Romanticismo porque pertenecen al mundo de los sueños o las fantasías (el «cuento de hadas» de que nos habla Freud). Y esta equiparación ya no le abandonará nunca. Sin ella no hubiera podido explicar («mal») el sueño y el cuadro de Leonardo. Puesto que en el Renacimiento, decíamos, la Ciencia y el Arte no eran dos madres diferenciadas. Sí lo son, sin embargo, en el Positivismo, y por eso cuando le está fallando la Ciencia, Freud recurre al Amor o al Arte (o a lo sensible, ¡qué más da!). Y de ahí provendrá también su absoluta imposibilidad para entender la Literatura: precisamente desde ese inconsciente ideológico de la dicotomía romántica entre Ciencia (Razón tematizadora del Inconsciente) y Arte/Amor (lo sensible en sí mismo sin posibilidad de tematización racional). El arte sólo se puede tematizar artísticamente, la literatura, literariamente: el inconsciente tematizado científicamente, eso sí que será considerado por Freud como su gran hallazgo.

[14] Se trata sin duda de una costumbre un tanto «cursi» de la época, pero para Freud los nombres van a ser decisivos. Había cambiado el suyo (Sigismund) por el de Sigmund, soñará con su nombre en la época de Charcot, y lo que se llamará luego El caso del hombre de los lobos se resolverá con el anudamiento/desanudamiento de una W(ilhelm) en dos V. Como es sabido, Lacan hará siempre hincapié en el poder de la letra en el inconsciente. Es obvio también que Freud anticipa aquí la imagen de la «boda» con las dos iniciales enlazadas, como un anillo.

[15] Como indicábamos antes, este primer rastreo de la «novela familiar» de Freud en absoluto es gratuita ni «biográfica». Trato sólo de establecer los límites del inconsciente ideológico que lo va a ir configurando poco a poco y para siempre. A partir de los tres niveles básicos en que se establece cualquier discurso literario o teórico: a) se parte del inconsciente ideológico establecido; b) se lo tematiza o teoriza en el interior del discurso, legitimándolo hacia fuera o hacia dentro; y c) esa legitimación discursiva sirve luego como humus ya cimentado para cualquier práctica vital. Así, la novela familiar del Freud que venimos describiendo no está en absoluto alejada, como es obvio, del «familiarismo» de su práctica teórica posterior, incluso cuando tiene que romper con ese mismo «inconsciente ideológico».

[16] Como sabemos, será Groddeck quien le dé una importancia excesiva a este «simbolismo» obvio del anillo y el dedo, casi como en los anuncios televisivos de los dónuts. Pero es que a Groddeck lo perdía el simbolismo fácil.

[17] (16) Epistolario. Tomo I, pp. 53-54.

[18] Antes también había concebido grandes esperanzas en otra solución (el cloruro de oro) para el análisis del sistema nervioso de las anguilas, etcétera.

[19] Dado lo que Freud opina sobre las mujeres no es extraño su «familiarismo filial» que acaso implique una negación del sexo de su mujer. A veces me he preguntado por qué Freud no se interroga jamás sobre el inmenso plus de goce que la mujer tiene sobre el hombre. Y era algo que además estaba en los mitos griegos que él tan bien conocía. Podía habérselo preguntado al mito de Tiresias, que había sido mujer primero y luego hombre, y al que las diosas castigaron, dejándolo ciego, por revelar el verdadero secreto de la mujer: su goce –diríamos– es de «9» a «1» respecto al del hombre. Para Freud, en cambio, casi todas las mujeres renuncian desde siempre al sexo (me gustaría ver a Freud hoy en nuestra vida cotidiana). Lo curioso, con todo, es que Freud sí que habla de «prima de placer», de «plus de goce», cuando se refiere a la supuesta belleza de la forma artística, pero nunca cuando se refiere a la sexualidad femenina y su psiquismo.

[20] Pienso que Freud sí que «ve» una cosa importante en Hegel (o en el hegelianismo de Darwin y la época), o sea, unos «orígenes» oscuros y nebulosos, algo muy ligado al misterio de lo orgánico/sensible y al mínimo desvelamiento del Espíritu –o del «yo»–. Es esa niebla la que ve en Hegel,

mientras que en Kant ve la necesidad de romper con el «estrato-niñez» para pasar al «estrato-madurez», aunque todos los estratos se acumulen como en la cimentación de un edificio. Pero en el evolucionismo biológico de Darwin lee sin duda lo que hay ahí de Hegel: la oscuridad de lo sensible o de la niebla. De cualquier modo resulta imprescindible diferenciar la influencia de Kant y de Hegel tanto en Freud como en el propio Marx (en el que la latencia kantiana se suele olvidar siempre).

[21] Cfr. Miguel de Cervantes, Novelas Ejemplares (II), ed. de Harry Sieber, Madrid, Cátedra, 1980, pp. 297-359.

[22] Imágenes como éstas recorren todo el epistolario de la época. Curiosamente se dejan casi al margen en los magníficos trabajos de James Strachey, o de Sarah Kofman (The Enigma of woman. Woman in Freud's Writings, Nueva York, Cornell University Press, 1985 [trad.: El enigma de la mujer ¿Con Freud o contra Freud?, Barcelona, Gedisa, 1997]), y en el no menos minucioso libro de Peter Gay, Freud: A Life For Our Times, Nueva York, Norton, 1988 [trad.: Freud: una vida de nuestro tiempo, Barcelona, Paidós, 1990].

[23] Freud hablará incluso luego del aparato psíquico como de un aparato «óptico».

[24] Sobre el problema de la mirada literal y de la relación ojo-cosa, como claves del inconsciente teórico de la ideología burguesa, vid. mis libros Teoría e historia de la producción ideológica (ed. cit.) y La norma literaria (1.a ed., Granada, Diputación Provincial, 1984; 2.a ed., 1994).

[25] Bien es verdad que El malestar en la cultura, ese texto de 1929, aunque ha provocado desastres interpretativos, tiene algo que hay que ver con seriedad: no sólo su supuesta correlación con las imágenes de lo cosificado, lo alienado, lo fetichizado por la mercancía; no sólo –y desde luego que no– en el supuesto enfrentamiento entre Naturaleza y Cultura, sino en el hecho que venimos describiendo desde el principio: si el inconsciente psíquico está ya siempre desajustado en sí mismo, si el inconsciente ideológico (que configura al anterior) está siempre desajustado en sí mismo, es obvio que esos desajustes chocan de hecho contra la Norma ideológica dominante (lo que, de un modo u otro, Freud denomina «Cultura»). Pero todo esto lo hemos especificado ya a propósito de Lionel Trilling, Marcuse, Derrida, etcétera.

[26] Es el sustrato que acabamos de indicar acerca de la relación biologicista entre Darwin/Hegel: la biología como verdad última de la Historia, etc. Hablar de Gobineau, de Sabino Arana o de los nazis resultaría reiterativo. Más sorprendente sería encontrarnos con ese indudable Kant «organicista» sobre el que Nietzsche, el lince, siempre pensó hacer un trabajo nunca finalizado.

[27] En estricto, con el título expreso de Metapsicología, Freud publicó seis breves artículos que había redactado entre 1915 y 1917. Pero el término ya había aparecido antes, como señalábamos.

[28] Freud lo señala estrictamente en su Abriss: «Es como si en la física declarásemos: contando con la suficiente agudeza visual, comprobaríamos que un cuerpo, sólido al parecer, consta de partículas de determinada forma, dimensión y posición relativa. Entretanto, tratamos de llevar al máximo, mediante recursos artificiales, la capacidad de rendimiento de nuestros órganos sensoriales, pero cabe esperar que todos estos esfuerzos nada cambiarán en definitiva. Lo real siempre seguirá siendo "incognoscible"». Cfr. Sigmund Freud, Esquema del Psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 1979.

[29] Aunque aún los métodos del «Electro-shock» se sigan empleando, y de nuevo con insistencia. El hombre es el único animal «cruel» y quizás por eso Freud –incapaz de matar una mosca– necesitaba «torturar nuestra ansia de tortura» y «despellejar nuestra ansia de despellejar al otro». Freud conocía el secreto de la crueldad y quizás por eso habló tanto finalmente de lo siniestro de lo humano. Pero ya desde pronto la mayoría de sus congéneres le parecían «escoria».

[*] Cfr. Sigmund Freud, Autobiografía. Historia del movimiento psicoanalítico, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 30-31.

[30] Pese a quien pese, la casi inevitable transferencia amorosa sí que es un «índice» decisivo de todo lo que tratamos de decir desde el principio. O sea: cómo el inconsciente libidinal está siempre «expresado», «configurado», a través del inconsciente ideológico. Sin la ideología «del amor», la transferencia parece casi imposible. Ferenczy lo practicó así. Freud lo comprendió, pero era mucho más inteligente que Ferenczy. En la confesión del XVII no existe el amor sino la servidumbre. En el capitalismo del mundo actual la «confesión» es, desde luego, minoritaria, y no sé muy bien lo que significa hoy la confesión en un mundo laico. De cualquier modo, me parece más claro hablar de que el psicoanálisis se

mueve hoy en el terreno de la «comunicación intersubjetiva» (un aspecto de la ideología dominante) que situarlo en el ámbito de la confesión católica, cuando, repito, el ámbito católico ha cambiado completamente de signo: nadie se reconoce hoy siervo de un Señor, ni siquiera hijo de un Padre al que hay que rendirle cuentas. Si el análisis existe no es como sustituto de la confesión, sino como pago de deuda.

[31] No nos cansaremos de decirlo: o la filosofía moderna (burguesa) es el intento de crear un Alma o una Razón no divina, no sacralizada (así la tabla de las categorías kantianas, la Psicología de Locke, la Idea de Hegel o el cientifismo de los americanos), o esa filosofía no es nada, ni teóricamente (la Razón, el Espíritu Humano), ni prácticamente (la Moral laica, la voluntad, las reglas de vida, incluso la Muerte laica). No sólo como ataque hacia «el exterior» sino como legitimación interna: de ahí las tres críticas kantianas, etcétera.

[32] Freud hablará luego en este sentido de las «fachadas»: el «yo» como fachada del Ello.

[33] Evidentemente que –aunque la cuestión está implícita o explícita desde antes– no será hasta 1905 (cuando Freud publique sus Tres ensayos sobre teoría sexual), cuando estalle realmente el escándalo. Este libro marcará para siempre la «mala fama» de Freud. Y no sólo porque hable de la sexualidad «genital», esto no hubiera escandalizado a nadie, sino porque ahí se explicitaba de una manera clara y ostensible la importancia de la sexualidad infantil, la libido simbólico/corporal, el erotismo polimorfo de cuyos desajustes surgirán posteriormente las neurosis. Desde Bizancio nadie había dicho eso: ¡los «angelitos» tenían sexo! Pero repito que la cuestión estaba ya «viviendo» en Freud antes de 1905. No obstante, hay algo en cierto modo comprensible en el escándalo. Si somos un poco sensatos comprenderemos que al leer juntos los tres ensayos, amontonados en un solo libro, la escritura de Freud acumula tanto exceso sexual que parece hasta inevitable que incluso los más adeptos dijeran algo así como: bueno, sí, pero esto parece un delirio obsesivo, tienes razón en casi todo, pero «espácialo».

[34] Derrida utiliza estos planteamientos de Freud «desde dentro» para «de-construirlos» desde fuera, entrechocándolos con su mismo despliegue interior. Plegar un mecanismo contra su propio despliegue es la clave de la «de-construcción». A fin de cuentas, decíamos, cuando los mecanismos se consideran como meras «inversiones», el sistema binario siempre queda intacto.

Son las dos caras de una misma moneda.

[35] Como también es sabido de sobra, Freud recordará siempre en este sentido al Diderot que había dicho sin problemas que si al niño salvaje se le dejaran libres sus instintos le torcería el cuello al padre y se acostaría con la madre. El mito dieciochesco del buen salvaje se transformaba así en el del mal salvaje. Edgar Rice Burroughs utiliza otra imagen que a mí me gusta más: a Jane le encanta que el «Tarzán mono» y el «Mono macho» luchen por ella. ¿Quién ganará? Es otra ley de la selva que a Freud le hubiera encantado conocer: ¡la Naturaleza frente a la Cultura, no ya en Tarzán sino en la propia Jane, que está dispuesta a quedarse con el que gane! Y, como gana Tarzán, lo besa hasta que, dice Burroughs, las capas o los estratos de la «civilización» retornan, se abren paso en Jane, y entonces reprime sus impulsos de «hembra» para rechazar suavemente a Tarzán. O sea, para convertirlo en su «marido». El contradictorio cinismo de Rice Burroughs tiene una categoría literaria aún por estudiar.

[36] La obvia misoginia de Freud no se muestra sólo en esta noción de «enamoramiento» sino en su continua concepción del coito como «agresión». Es obvio que se me podrá decir que Freud no se refiere quizá sólo a la relación hombre/mujer, pero eso sólo vale respecto al «enamoramiento». En su versión del coito está claro que Freud se refiere siempre a la «agresión» del hombre sobre la mujer. Freud, el sexólogo, no sabía lo que era el deseo de la mujer, y vuelvo a referirme al «enigma» de las páginas anteriores.

[37] La historia de las escisiones en la «escuela freudiana» es a la vez sencillísima e imposible de narrar. Ya lo intentó el propio Freud en su Historia del psicoanálisis y posteriormente Ernest Jones en su Vida y obra de Sigmund Freud. A partir de ahí la Historia resulta interminable. Anotemos sólo que las «defecciones» que más le dolieron a Freud fueron sin duda las de Adler (1911), la de Stekel (1912), y sobre todo la del hijo más querido, Jung, «el despreciable protestante/ario», en 1913.

[38] Freud no podía saber lo que sabemos hoy: que el sexo es ante todo, y en último término, un intercambio de «información genética». Pero eso no invalida sus análisis sobre la sexualidad, en tanto que análisis de «signos de relación» y de «signos de construcción».

[39] Esto lo explicité más claramente en mi texto «Ideología y lingüística teórica: de Saussure a Chomsky», publicado originariamente en la Gaceta

Literaria en los años 1973-1974, es decir, todavía en pleno auge del llamado Estructuralismo. Althusser quiso luego que ese texto se publicara en su colección Théorie de la editorial Maspero, pero la quiebra de Maspero y mis posteriores desavenencias con Althusser impidieron la publicación francesa del texto, y finalmente decidí incluirlo en mi libro La norma literaria que apareció en su 1.a edición en el año 1984, y posteriormente, en una 2.a edición de 1994. Cito las fechas para que todo quede en su lugar.

[40] De cualquier modo deberíamos pensar muy seriamente que el lenguaje «en sí» no existe como tal más que en tanto que objeto teórico de la lingüística, es decir, en tanto que lengua. En tanto que realidad efectiva obviamente, y bajo la latencia de la lengua, el lenguaje es siempre habla o escritura. En cuanto que habla está siempre «manchado» por las reglas del uso cotidiano; en cuanto que escritura está siempre «pictografiado», no sólo por la grafía (y en esto llevaba razón Derrida) sino por los dibujos del inconsciente ideológico y libidinal, incluido el hecho de que los códigos del «habla» y los «códigos» de la escritura se intercambian continuamente. Y no hablemos ya de la extensión analógica del término: lenguaje de la música, de la pintura, del cuerpo, etc. O, como diría Lacan, la «inscripción de la letra en el inconsciente». Pero algo de esto ya lo hemos señalado, y lo veremos después.

[41] Vid. al respecto mis libros: La poesía, la música y el silencio (de Mallarmé a Wittgenstein), Sevilla, Renacimiento, 1994; y por supuesto Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia, Madrid, Akal, 1994. De cualquier modo siempre me pregunto por qué la inscripción que cuelga en cualquier despacho médico, o sea «Doctor en medicina y cirugía», siendo un endecasílabo perfecto, no es poesía si cumple en estricto las dos reglas fijadas por Jakobson para el lenguaje poético: a) ser un lenguaje «sígnicamente» referido a sí mismo; y b) ser un lenguaje «no-fungible», no destinado a perecer (como el de la conversación) sino destinado a perpetuarse. Y, en efecto, el diploma de los médicos que ganan mucho dinero se perpetúa de padres a hijos, incluso con voluntad artística. Esto es algo tan indudable que puede destrozar cualquier teoría estética. Dámaso Alonso fue el primero en darse cuenta de ello.

[*] Cfr. Jacques Derrida, «Être juste avec Freud. L'histoire de la folie à l'âge de la psychanalyse», en VV.AA., Penser la folie: essais sur Michel Foucault, París, Galilée, 1992, pp. 139-195 (trad.: VV.AA., Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault, Buenos Aires, Paidós, 1996; y también: Jacques Derrida, «Ser justo con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis», Er, Revista

de filosofía, 17-18 [1994-1995], pp. 105-158; y en Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, XV.53 [1995], pp. 225-254).

[*] Vid. Albert Béguin, El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa, México, FCE, 1954.

[42] Cfr. Jacques Derrida, L'écriture et la différence, París, Seuil, 1967 [trad.: La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989]. En especial los capítulos «La palabra soplada» y «Freud y la escena de la escritura», pp. 253-341.

[43] Juan Carlos Rodríguez, Moratín o el Arte Nuevo de hacer Teatro (Con la edición facsímil de la «Vida de Guillermo Shakespeare» y la traducción de «Hamlet» de Leandro Fdez. de Moratín), Granada, Caja General de Ahorros de Granada, Col. Biblioteca de Ensayo, 1991.

[44] Sigmund Freud, Obras Completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1975, Tomo IX, pp. 3566-3567.

[45] Según la hipótesis de la profesora Ángela Olalla: la «novela familiar» la llevaríamos dentro, y de ahí el éxito de la novela en la época, en especial la de la temática familiar. Cfr. Ángela Olalla, «La novela familiar y el feminismo», en VV. AA., Cursos de la Universidad de Granada en Ceuta (IX edición, 1-17 septiembre 1997), Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 1998, pp. 93-102. Cfr. igualmente Sandra M. Gilbert y Susan Gubar, The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination, New Haven, Yale University Press, 1979 [trad.: La loca del desván. La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 1998].

[46] Vid. Sigmund Freud, Obras Completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1975, Tomo IX, p. 3574.

[*] En la publicación de 2002 (De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit.) este es el comienzo del punto 1.o; sin embargo, en el mecanoscrito su redacción es diferente y más amplia: «La literatura moderna (lo que entendemos como Literatura desde el XIV-XVI) quizá se construye, decimos, como el resto del yo soy que intenta construirse como sujeto libre. No se trata de un sueño donde encontraría descanso el resto diurno, sino de una escritura donde las contradicciones jamás se calman porque las contradicciones constituyen su escritura».

[*] En la publicación de 2002 (De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit.) se eliminan las siguientes líneas: «de formas fijadas por el propio campo literario y su Norma reproducida por las coyunturas institucionales (desde la Edición a la Escuela)».

[47] Cfr. Antonio Negri, El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994. Ahora bien, y para que no se me malinterprete: lo que quiero decir –y lo que dice Negri– es que es el «pueblo», en tanto que clases dominadas en conjunto, quien posee ese poder constituyente. En absoluto una parte «política» o «étnicamente» dominante, por mucho «victimismo» que se alegue. La hegemonía (y hegemonía significa siempre dominio de los de arriba) no puede ignorar jamás, ni la pluralidad existente ni la existencia masiva de «los de abajo». [Nota eliminada en la publicación de 2002, De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit.].

[*] Este punto 10.o se añade en la publicación De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit., 2002, pp. 271-273.

[48] En el fondo, la diferencia entre Lukács y Brecht la acabamos de apuntar: para Lukács el realismo se confunde con la literalidad entre el ojo (o el enunciado) y la cosa; mientras que para Brecht el ojo (o el enunciado) está siempre «relleno» por un inconsciente ideológico específico. Sobra decir que era al modo de Brecht, más que al de Lukács, como Marx leía a Balzac. [Nota añadida en la publicación De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit., 2002, p. 276].

[*] Líneas añadidas en la publicación De qué hablamos cuando hablamos de literatura, cit., 2002, p. 279.

[*] Líneas asimismo añadidas en la citada publicación De qué hablamos cuando hablamos de literatura, p. 279.

[49] Cfr. Sigmund Freud, Autobiografía. Historia del movimiento psicoanalítico, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 87-90.

[50] El buitre que le mete el ala en la boca, como indicábamos al principio.

[51] Claro que Freud analiza textos literarios o filosóficos o «cientifistas», pero siempre, diríamos, «ad usum delphini», llevándolos a su terreno, aprovechándose de ellos como «ilustraciones». Y hacía bien porque en realidad

tenía pocos caminos para «generalizar» sus «casos». De ahí la necesidad continua de las «metáforas».

[52] Sería relativamente fácil decir que la expresión del aparato psíquico en la obra literaria estaría de hecho mediada por lo cultural, lo simbólico, etc., como señalaron Lukács o Goldmann (incluso Lacan en otro sentido) a propósito de las mediaciones en la relación expresiva entre la materia y el espíritu, entre la sociedad y lo literario, etc. Es decir, se trataría de utilizar la categoría hegeliana de mediación (siempre simbólica o cultural) para hablar del inconsciente como infraestructura, que se expresaría a través de mediaciones culturales en la superestructura literaria. Pero esto es absolutamente falso. El inconsciente ideológico (que no es una mediación) es el que da vida al inconsciente libidinal, y por tanto es tan psíquico (interiorizado, vivo) como el inconsciente libidinal (en donde entra –y sólo ahí– el mecanismo del superyó).

[*] En Juan Carlos Rodríguez, «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», Álabe, 12 (julio-diciembre de 2015), pp. 181-194, este apartado se publica con la misma numeración pero se edita con el título: «El infierno tan temido: de lo inconsciente a el inconsciente».

[*] Texto entre paréntesis incluido en «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», cit., 2015 (p. 181), y, tras «condenado» se elimina el texto, también entre paréntesis: «(y la imagen de la prisión medieval –por ejemplo la Torre de Londres– es clave en toda esta maquinaria)».

[53] Veremos que «abandonar» es un mal término. Freud no abandona nunca la metáfora básica de lo «inconsciente» como el envés de lo consciente, sólo que ahora se va a fijar mucho más en la lógica interna de esa tópica infernal que es su nuevo concepto del «alma», en estricto del aparato psíquico no-sustancializado.

[*] A partir del siguiente párrafo, en la publicación de 2015 («Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», cit.), se incluye el apartado número II que se edita con el título: «La Transferencia».

[54] Claro está que Freud sabe también de sobra que en la transferencia el analista ocupa en cierto modo el lugar de los padres, o su imagen sustitutiva, o sea, la imagen del superyó, con lo cual la ambivalencia del yo débil será obvia: el rechazo de la persistencia en ese yo débil (oprimido ante las demandas del

Ello y del Superyó) sería la tarea básica del análisis. Hoy, se dice, no se trataría de «curar el síntoma» (del que en el fondo se goza), sino de «saber qué hacer con el síntoma». [Desde «Hoy», hasta final de nota, añadido en 2015, p. 183].

[55] No le faltaba razón a Stefan Zweig al describir la labor de Freud en este momento de los años veinte como una curación por el espíritu, algo así como ese «telurismo» o «teosofismo» en que se pretendía hablar casi como en una «telepatía mental», incluso a través de la mente del universo. Freud no llegó a tanto, pero Zweig lo intuyó así, y así lo dijo incluso en Londres en su oración fúnebre ante la tumba de Freud. Cfr. Stefan Zweig, «Sigmund Freud» y «Palabras junto al féretro de Sigmund Freud», en Obras Completas. IV. Memorias y Ensayos, Barcelona, Juventud, 1953.

[*] A partir del siguiente párrafo, en la publicación de 2015 («Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», cit., p. 184), se incluye el apartado número III que se edita con el título: «El Padre y el Hijo, egipcios y judíos».

[*] En la publicación de 2015 («Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», cit., p. 186) este apartado corresponde al número IV y se edita con el título: «Inconsciente ideológico e inconsciente libidinal: un esquema».

[*] En la publicación de 2015 (cit., p. 187) este apartado corresponde al número V y se edita con el título: «De los casos de Freud al Yo republicano».

[*] [Nota 5] Cfr. los espeluznantes relatos del ex-marine Phil Klay: Nuevo destino, Random House, Barcelona, 2015; el recuerdo de la derrota en Vietnam –todavía latente– se libera aquí con un aire de absoluta superioridad, que se va viniendo abajo en el propio texto (vid. el relato: «En Vietnam tenían putas»). El voluminoso y fascinante libro del magnífico reportero Robert Fisk, La gran guerra por la civilización. La conquista de Oriente Próximo (Barcelona, Destino, 2006), es el mejor análisis que he visto del horrible problema actual derivado de la destrucción de esa zona. [Nota añadida en «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», cit., 2015, además de los dos párrafos anteriores, pp. 188-189].

[*] Referencia a Luys Santa Marina incluida en la publicación de 2015 («Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial»,

cit.), p. 189.

[56] Cfr. en este sentido mi texto «Del primer al último tango», en Granada Tango, 1.a ed., Granada, La Tertulia, 1982; 2.a ed., Madrid, Euroliceo, 1996. Y el exhaustivo trabajo del profesor Fernando García Lara, El lugar de la novela erótica española, Granada, Diputación Provincial, 1986. [Nota eliminada en la mencionada publicación de 2015].

[57] Richard von Krafft-Ebing, que publicó en 1886 su Psychopathia sexualis [trad.: Psicopatía sexual. Estudio Médicolegal para uso de médicos y juristas, Buenos Aires, El Ateneo, 1955], fue uno de los pocos médicos alemanes –y no alemanes, por supuesto– que reconoció la valentía de Freud en el análisis de las «perversiones». Claro que se trataba de un médico un tanto peculiar.

[*] En la mencionada publicación de 2015, p. 190, al final de este párrafo se elimina el siguiente paréntesis: «(las amas de casa querían demasiado su auténtico poder doméstico, implacable)».

[*] Líneas añadidas en la publicación de 2015 («Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», cit.), p. 191.

[v] Freud consideraba al dadaísmo como algo tan imbécil que ni siquiera suponía insania. [Nota añadida en la publicación de 2015, p. 191].

[*] Líneas, desde «triple» hasta el final de este apartado tercero, añadidas en 2015 (pp. 193-194) tras eliminar la redacción anterior, muy diversa, con la que finalizaba este apartado: «y de otro tipo, resulta evidente que para él ese yo dividido no puede implicar nunca la totalidad de un yo (y esto sí que es básico), sino la relación, a tres bandas, entre la pulsión real, el yo y la realidad delirante, una realidad tan cierta como cualquier otra (como esto se ve más claro en la paranoia, quizás por eso Freud prefiera ¿hablar de? la paranoia en vez de ¿hablar de? la esquizofrenia)».

[59] En realidad, este «comité secreto» (que duró aproximadamente de 1912 a 1927) para vigilar la IPA es algo heredado de la francmasonería. Freud regalaba a cada uno de los miembros una piedra, quizás de su colección privada, engastada con un anillo de oro.

[*] Cfr. Théodore Flournoy, Espíritus y médiums (Metapsíquica y Psicología), Madrid, La España Moderna, 1916, 2 vols.

[60] Cfr. Sigmund Freud, Los textos fundamentales del psicoanálisis, Madrid, Altaya/Alianza Editorial, 1993. «La cuestión del Análisis Profano» aparece en las pp. 21-95.

[61] Cfr. Sigmund Freud, «La cuestión del Análisis Profano», en Los textos fundamentales del psicoanálisis, ed. cit., p. 95.

[*] Vid. el poema «5. Tú, tu presencia», en Ángeles Mora, La canción del olvido, Granada, Diputación Provincial, 1985, pp. 12-13 (Biblioteca de Bolsillo, 4). Y la edición corregida: Ángeles Mora, La canción del olvido, Madrid, La Palma, 2018, p. 30 (col. Escritura de mujeres en español, 17).

[62] O espías, y Mata Hari sigue siendo para mí un mito más glorioso que cualquier otro: otra vez la mujer serpiente y tentadora: ciertamente es genial cómo nos reinventamos los mitos.

[63] Cfr. Sigmund Freud, «La feminidad», en Los textos fundamentales del psicoanálisis, ed. cit., pp. 537-538.

[v] Cfr. Georg Groddeck, Sobre Ello. El sentido de la enfermedad, edición de Ángel Cagigas, Irún, Iralka, 1996 [cfr. Georg Groddeck, El buscador de almas. Una novela psicoanalítica, Madrid, Sexto Piso, 2014, y El libro del Ello, Madrid, Taurus, 1973, con prólogo –«Georg Groddeck: El precio de la imaginación»– de Carlos Castilla del Pino].

[*] Cfr. Louis Althusser, Lenin y la filosofía, México, Era, 1970, p. 71; y también en Louis Althusser, La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin, Madrid, Akal, 2008, p. 142: «Porque a su manera, Platón había ya hablado de la lucha de los Amigos de las Formas y de los Amigos de la Tierra, y declarado que el verdadero filósofo debe saber dividir, sajar y trazar líneas de separación».

[65] Significativamente, éste será también el planteamiento de fondo de Spitzer y de toda la vieja Estilística literaria dependiente de la Fenomenología de los años veinte y treinta: el estilo individual como desviación de la norma común. Con su tremenda influencia en España desde Ortega a Dámaso Alonso, Amado Alonso, etc.; incluso la Teoría de la expresión poética de Carlos Bousoño, el dogma desde los años cincuenta a los setenta.

[66] Cfr. Isaac Asimov, Lucky Starr, el Ranger del espacio, Barcelona, Círculo

de Lectores, 1995, p. 10.

[67] Ya sé que esto es duro y muy difícil de aceptar. Quizás por eso se busca siempre cualquier tipo de trascendencia, que, sea falsa o verdadera (en eso no entro), siempre se vive como sublimación: desde la sublimación religiosa a la sublimación estética. Lo cual es perfectamente legítimo, por supuesto; la única sublimación que no admito es –por razones obvias– la sublimación a partir de la Naturaleza Humana, la perfecta trampa para que exista explotación y –ya que la Naturaleza Humana no se «puede cambiar»– eliminar con ello cualquier tipo posible de emancipación histórica.

[*] Cfr. Francisco Fernández Buey, La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado, Barcelona, Crítica, 1991.

[*] Cfr. Pierre Macherey, Pour une théorie de la production littéraire, París, Maspero, 1966 (Col. Théorie, IV; trad.: «Julio Verne, o el relato en falta», en Para una teoría de la producción literaria, Caracas, Biblioteca Universidad Central de Venezuela, 1974, pp. 159-241), y ahora vid. Pierre Macherey, En lisant Jules Verne, Caen, De L'Incidence Éditeur, 2018.

CUARTA PARTE

Freud y la escritura (Sobre la escritura analítica en sentido estricto)

«Así recuperará su ciudad, limpita y lista para echarla de nuevo a los perros.»

Dashiell Hammett, Cosecha roja

I. El mito de los orígenes

Es difícil, pero no imposible. ¿Cómo rastrear, a través del género literario de la carta, las huellas que van a impregnar a una «otra» escritura específica, la de un supuesto «saber teórico»? Quisiera plantear, a partir de aquí, una serie de notas básicas sobre Freud y la escritura, basándome en dos puntos neurálgicos: el origen y la norma. Lo cual implica la huella del evolucionismo siempre inscrita en el análisis. Pues, en efecto:

1.— Que el evolucionismo constituyó el paradigma clave de todo el pensamiento científico a fines del XIX y principios del XX resulta hoy incuestionable. La influencia de Darwin arrasó quizás por una razón básica: en su fondo parecía ser la única fórmula posible –y demostrable– de resolver el gran problema de esa bisagra entre dos siglos. Esta bisagra cuya sombra nos viene acompañando desde el principio: la relación entre cultura y naturaleza, cómo el hombre había llegado a ser hombre, etcétera.

Esto planteaba evidentemente dos problemas correlativos: cuándo se podía establecer el origen de la evolución; cuándo se podía establecer la norma en que pudiera decirse aquí la evolución ya está lograda, ya está fija.

Como hemos visto en las páginas anteriores, está claro que para Freud la escritura analítica en concreto busca dos «orígenes» básicos: el origen del alma humana ya desde la niñez de la humanidad, y el origen de las neurosis –incluso de las psicosis ciegas, contra las que se estrella– en los procesos psíquicos ocurridos en la niñez de cada individuo. Como veremos, se lo señala explícitamente a Romain Rolland: su único objetivo ha sido siempre buscar una «embriología del alma». Lo hemos señalado a lo largo de todo nuestro trabajo: no hay Freud que no parta de ahí. Si no hay alma divina tiene que haber un algo que constituya el alma humana, un aparato psíquico especial (tampoco se atreve a decir que los animales no tengan una psiquis específica: ni lo afirma ni lo niega)[1]. El problema de los orígenes está pues bastante claro. El problema de la Norma, o de la Meta, es otra cuestión. Cuándo el hombre dio el «salto» al ser-hombre, cuándo se alcanzó esa Norma o esa Meta es algo que lógicamente se

pierde en la Edad de Piedra o incluso antes, en la prehistoria, etc. Ahora bien: lo curioso es que esa Meta o esa Norma la arrastramos desde entonces todos los seres humanos en tanto que nos constituimos como Humanidad. Seguimos llevando dentro las huellas de nuestra «cuasi-animalidad» latente, las huellas del puente y del paso, del mismo modo que cada individuo lleva dentro las huellas de los traumas infantiles, siempre latentes. De modo que el problema de la escritura analítica se establecerá siempre en torno a esa cuestión clave. El desajuste continuo entre el origen y la Meta o la Norma: qué significa ser hombre o ser mujer «normal». Diríamos: la salida del Edipo en cada individuo sería algo así como la salida, el desgarro entre Naturaleza y Cultura en toda la Humanidad, a la vez que luego los desajustes entre el yo psíquico y la cultura obligarán a un nuevo malestar, etc. La Norma, pues, no se cumple nunca; la Meta jamás se alcanza. La escritura analítica existe para que nos acostumbremos a eso. A esa serie de desgarros o de desgarramientos continuos.

Ahora bien, el problema surge, como hemos visto también, cuando tratamos de interpretar lo que es Cultura, y cuando la escritura psicoanalítica intenta extenderse sobre todos los espacios. Las contradicciones del epistolario de Freud son tan evidentes como las que se pueden apreciar en sus obras teóricas. Unas veces no llega y otras tiene miedo de pasarse. En este sentido hemos utilizado los términos de desgajamiento y de desgarramiento, por un lado, y de pausa, por otro. El desgarramiento es la marca continua de la separación entre Cultura y Naturaleza, entre lo psíquico y lo somático, que retorna siempre como una sombra. Como se desgarra la corteza de un árbol o como se desgarra una piel. El desgajamiento supondría precisamente la lucha en el interior del funcionamiento del aparato psíquico mismo: atrapado siempre por el lenguaje –o, más en estricto, por el inconsciente ideológico– el inconsciente psíquico deja ahí las huellas de sus arañazos, trata de vivir por su cuenta no sólo en el interior del lenguaje que lo configura, sino a la vez contra el lenguaje de la Norma ideológica establecida[2]. Así hemos establecido, por nuestra cuenta, una división meramente «utilitaria» entre: Imaginario I (la madeja de pulsiones y deseos del mecanismo psíquico) e Imaginario II (la formulación siempre desajustada del «yo-soy»), que no corresponde en absoluto a la realidad (el inconsciente ideológico y el libidinal siempre están fusionados), pero que nos han parecido «útiles», repito, simplemente para diferenciar espacialmente lo propio de la escritura analítica (siempre viviente a través de las figuras del inconsciente ideológico) y el resto de las escrituras no estrictamente analíticas (las propias del inconsciente ideológico donde, sin embargo, continuamente aúlla el inconsciente libidinal propiamente dicho). La noción de Pausa, que también

usamos aquí, está siempre latiendo en Freud: por una parte, la pausa significa las interrupciones, las idas y venidas, las fragmentaciones de la propia escritura de Freud, que se constituye precisamente a través de esa serie de pausas o inflexiones que suponen las dos tópicas, el «descubrimiento» de la fragmentación de los sueños, de la fragmentación de su propio discurso que no llega nunca a sistematizarse (como sí ha ocurrido con Jung, etc.). Por otro lado, la pausa es precisamente la clave de la práctica del análisis: la pausa de los silencios del analista, las pausas entre Cipión y Berganza, las pausas entre análisis y análisis, la pausa que supone en cada tratamiento la duración del análisis en la vida del analista y del analizante/analizado, etc. E incluso la pausa (metafórica) a que aludíamos: la autonomía relativa entre el discurso analítico propiamente dicho y el discurso literario o los demás discursos, etc. En el Epistolario nos encontramos, con todo, con algunas sorpresas básicas: 1.o) por una parte, el hecho de que Freud nos hable acerca de que sus nociones teóricas solo tienen valor aproximativo (y nunca un sentido «fuerte»), lo que equivale a decir que se han desgajado de cada caso o que cada caso desgaja sus propias nociones, sus propias condiciones de interpretación; 2.o) que Freud jamás abandona la imagen de la primera tópica, lo que indica que nunca ha roto con ella: siempre se tratará de desgarrar el telón de la conciencia o (posteriormente, en los años veinte-treinta) de enfrentar, decíamos, la verdad «natural» del yo a la «artificialidad» de la Cultura; y 3.o) que la cuestión de la «embriología del alma» no deja de llamarnos siempre la atención. Freud no estuvo nunca convencido de haber hallado el funcionamiento pleno de la nueva alma; sino siempre, repito, de intentar analizar sus «orígenes embrionarios», las líneas del esqueleto del aparato psíquico, y su desarrollo posterior. De ahí nació la escritura analítica. Todo el resto lo veremos a continuación.

2.— La lectura de este epistolario de Freud, preparado por su hijo[3], quizás, repito, por su carácter doméstico y privado nos puede servir como perfecto humus de ilustración para lo que queremos señalar. Y por supuesto revelarnos algo sobre el hombre Freud y sus vericuetos científicos y familiares. De 1891 es la primera huella que nos interesa. Freud escribe con humor a su cuñada Minna Bernays desde Viena: «La hora de consulta me ofrece en estos días amplias oportunidades para escribir»[4]. Y este Freud, detective solitario, sin clientes, escribía desde luego[5]. Escribía para él, para el análisis y para el círculo de compañeros que intentaba formar. Así, en una carta a Wilhelm Fliess (2-04-1896)[6], Freud señala nada menos que tres elementos básicos: a) La convicción

de que su recién iniciado trabajo científico tendría valor histórico («dejaremos, ciertamente, tras nosotros algo que justifique nuestra existencia»), lo que le da fuerzas para enfrentarse a las preocupaciones de la vida cotidiana. Eran muchas y Freud, sabemos, siempre estuvo obsesionado por el dinero. Algo que incluía más que el mero «seguro» familiar. Freud fue siempre dinerario y no sólo por haberse lanzado a una aventura que aún parecía incierta. Incertidumbre que Freud trata de paliar enseguida: b) «Estoy convencido […] de que soy capaz, con toda seguridad, de curar la histeria y la neurosis obsesiva». Subrayo «con toda seguridad» porque sin duda el problema de la cura iba a ser siempre una de las barreras del análisis. Pero había que darse ánimos. Ahora bien, lo que más interesa de la carta es precisamente el signo «crítico» o teórico que intenta darle Freud a tal sentido de la cura: c) «En mi primera juventud, mi único anhelo era la erudición filosófica, y ahora, que estoy pasándome del terreno de la medicina al de la psicología, me encuentro a punto de realizar tal deseo». Primera huella decisiva sin duda, pues va a durar ya para siempre: el paso de la medicina a la psicología (todavía, claro, no se habla de psicoanálisis) quiere decir simplemente el lado psico-espiritual de la terapia, abandonando la mera determinación fisiológico/médica. Por eso Freud dirá siempre que la psicología les sienta mal a los médicos, que no saben comprenderla. (Lo veremos después, pero fijémonos en que Freud habla aquí como un «médico». Esto es, «pontifica» aún en abstracto, diagnostica sin base, pero convencido de curar.)

De cualquier modo, éste es el comienzo científico de los presupuestos del psicoanálisis: hay algo humano –lo psíquico– en lo humano. Y por consiguiente también los primeros ataques al psicoanálisis, por parte, cómo no, de los propios médicos. En otra carta a Fliess (2-11-1896), Freud lo señala justamente: «Hace poco tuve ocasión de escuchar las primeras reacciones suscitadas por el atrevimiento de aventurarme en el dominio de la psiquiatría. Una de ellas fue: “La psiquiatría es repugnante, espantosa y un cuento de comadres”. El autor Rieger, en Würzburg»[7]. La dialéctica se cumple fielmente: si acabamos de ver los comienzos del psicoanálisis, vemos aquí cómo tales comienzos van siempre hilvanados a la diatriba, la controversia. Estas mismas palabras de Rieger son las que vamos a oír hasta hoy. Pero hay algo más en esta carta: la primera vez que aparece la muerte, y en concreto la muerte del padre de Freud. Y la primera vez también en que aparece un sueño formal de Freud (que luego interpretará largamente en La interpretación de los sueños). Muerte y sueño, dos elementos básicos en la conformación del análisis (cfr. Oscar Masotta[*] y la muerte de su propio padre). Respecto a la muerte del padre, Freud, diríamos, casi la aprovecha para autoanalizarse (lo hará luego también con la muerte de su hijo). Dice

literalmente: «Por una de esas oscuras sendas que suele ocultar el telón de la consciencia oficial»[8], se encuentra con que la muerte del padre lo ha dejado desarraigado. Desarraigado de aquella vieja sabiduría y aquel optimismo socrático del padre, que quizá siempre extrañarán en contraste con el pesimismo básico del propio Freud.

Pero vayamos al sueño, bien conocido por lo demás, la noche siguiente del funeral. En cierto establecimiento, sobre un tablero, lee Freud: «se te pide / que cierres los ojos»[9]. Evidentemente podría tratarse de un lema emblemático pro o contra el psicoanálisis. Pero dejémoslo por el momento, aunque es clave. Más clave es el análisis que Freud realiza: se trataría de la peluquería –donde se había retrasado– y luego el hecho de haber llegado tarde por ello al funeral. Freud se limita a anotar dos huellas, la necesidad de: a) la disculpa, como si no se hubiera cumplido con un deber (él además tenía mala conciencia por haber pedido un funeral íntimo, frente a los deseos de la familia), b) la obligación «en sentido literal» (se supone, pues, obligación ante el muerto y ante la necesidad de acudir puntualmente al funeral), y c) conclusión: el sueño habría sido una válvula de escape ante el autorreproche que la muerte deja siempre entre los supervivientes (y más en el hijo «culpable» de haber deseado siempre la muerte del padre). Por nuestra parte añadiríamos una tercera visita de Kant: la necesidad de cumplir con El deber.

Ahora bien: si nos fijamos bien en este análisis (muerte/sueño), hay dos hechos que nos sorprenden: primero, que la condensación y el desplazamiento apenas están referidos, sino exactamente como alusión/elusión oblicua respecto a otros dos alternativas reales: la peluquería y la Norma familiar. O sea, la tópica material que se desdobla en la tópica ideológica o moral del familiarismo. Pero en absoluto el análisis llega hasta el fondo: es obvio que la verdadera analogía literal es «se te pide / que cierres los ojos», tanto referido al cadáver del padre, como al hijo que no quiere ver la muerte y por eso se retrasa, como al rechazo ante el familiarismo (la suntuosidad funeraria) y, sobre todo, el rechazo a la muerte en sí misma. Es decir, el rechazo a la verdad (a los muertos se les cierra los ojos). Pero se trata sobre todo de un autoanálisis de Freud y nos asombra que saque conclusiones, y sobre todo la conclusión más fácil que siempre planeará sobre él: la censura, el autorreproche, la válvula de escape. Falso, pues al pedirte que cierres los ojos, se te exige que los abras, que es lo que hará siempre el Freud posterior. Y precisamente el abrirlos, aquí, por paradójico que parezca, no significa sino la imposibilidad de no reconocer la verdad: los ojos están cerrados para siempre, pero tú has reconocido (has visto) que están cerrados. Si tú los

hubieras mantenido cerrados no los hubieras visto cerrados, por mucho que te lo hubieran(s) exigido, etcétera.

El familiarismo, la preocupación por el dinero y el propio trabajo condicionado por ello, se nos muestra claramente en la carta a otro compañero, decisivo como sabemos, Josef Breuer, también desde Viena, el 7-1-1898[10]. El problema central es la deuda, una de las claves posteriores del análisis (como lo será el duelo, posterior a la impresión de muerte, que ya nos ha anunciado en el sueño de su padre, pero que nos enunciará siempre y sobre todo en la muerte de su hijo). Es curioso que Freud (que se ha empeñado en pagar la deuda a su colega) niegue que esta deuda tenga nada que ver con el tratamiento a Fraülein C., una paciente que Breuer le había enviado. Es evidente que el mero hecho de correlacionar tales asuntos implica que sí tiene que ver, de alguna manera, flotante al menos, como no menos sintomático resulta el hecho de que Freud declare que ni a él ni a Breuer sean los asuntos financieros los que les interesan. Precisamente, cuando la marca de la deuda, como solución de la culpa, está apareciendo aquí por todos lados.

Freud dice, en efecto, que Breuer no le debe nada por el tratamiento que le ha hecho a Fraülein C., y que ella le pagaría cuando heredase de su madre, que aún vivía. Y añade: «estoy seguro de que ella misma pagará su deuda, que se tomó muy en serio»[11]. Freud trata de negar en la carta que las imágenes de la «asociación libre» (o literal) entre las tres deudas (deuda a Breuer[12], deuda de Breuer, deuda de la chica) tengan nada que ver entre sí, pero es uno de los casos más espléndidos de desgarramiento del telón de la consciencia que puedan apreciarse. El 14-4-1898 vuelve a escribir a Wilhelm Fliess[13], una carta cuyo inicio parece establecer ya una norma de escritura meramente retórica para el género epistolar, pero en la que, sin embargo, está de lleno introduciéndonos en las normas de la escritura analítica. Dice Freud: «Considero una buena regla para el que escribe cartas observar silencio sobre lo que el destinatario sabe ya, limitándose a contar lo que éste desconoce»[14]. Lo que aquí está en juego es en elusión, si se quiere, la práctica de la transferencia (donde escribir debería sustituirse por oír), y donde destinatario debería ser sustituido por paciente o analizante: lo que éste sabe ya debería ser remitido al silencio (al silencio del mudo que escucha, aunque flote), mientras que el silencio debe impulsar a expresar lo que éste (el paciente) desconoce. El silencio del analista debe así crear el conocimiento del desconocimiento del paciente, del mismo modo que ese doble juego (silencio/habla) deberá tratar de comunicarse en la narración de cada caso. Es la buena regla como dice Freud. Que el inicio de la carta se refiere

a las reglas del análisis no cabe duda cuando inmediatamente nos narra su situación en la cueva de Rudolf, en el Carso, donde dictamina con toda seriedad que el guía, aparte de borracho y grandilocuente, es un neurótico perdido porque habla de «cuanto más se penetra en la cueva». Pero el propio Freud insiste en las palabras del guía acerca de la cueva: «Es como una virgen: cuanto más hondo se llega resulta más agradable»[15]. Y por supuesto el guía nos habla (a través de Freud) de las hazañas del conquistador (de la cueva) y de los 36 agujeros (de la cueva) en los que habría entrado. Para aquel Freud de 1898 no cabe duda: en ese mundo subterráneo, toda aquella palabrería del guía turístico sólo constituía un sucedáneo sexual. ¿Sí? ¿Y sus conflictos con el deseo o también con la muerte? ¿O no era más bien el narcisismo libidinal de poseer la cueva? Los sucedáneos sexuales resultaban demasiado obsesivos en efecto en el lenguaje literal de este Freud excursionista (¿no se da cuenta de que él siempre está de excursión en las entrañas de la tierra o en las sendas perdidas de las montañas?), tiñendo de moho lo que luego van a ser los reproches más fáciles al psicoanálisis. Incluso el moralismo burgués resulta brutal aquí: le da dinero al guía para que se siga emborrachando a ver si se mata lo antes posible. Pregunto: ¿por qué quiere Freud que el guía se mate y por qué de nuevo usa el dinero? Cuando el lunes regresa a Viena, vuelve lleno de ideas frescas. Las vacaciones habían obrado maravillas en su engranaje mental, tras visitar una segunda cueva que, después de tres horas y media: «nos vomitó de nuevo a la luz del día»[16]. ¿Una cueva vomitando, un guía que debe morir, una cabeza llena de ideas frescas, un sucedáneo sexual?

Que Freud se halla en este momento estancado no cabe duda. Pero lo importante vuelve a ser el comienzo, las inopinadas reglas que nos había dejado al inicio de la carta sobre la estructura de la narración, las reglas del análisis, las palabras que se le han quedado atrapadas en el texto: cuanto más se penetra en la cueva es más agradable… O en estricto: «observar silencio sobre lo que el destinatario sabe ya, limitándose a contar lo que éste desconoce». Ahora bien: ¿cómo saber lo que el destinatario sabe y cómo es ese desconocimiento? El juego implacable del saber-no saber comienza ya aquí a ser definitivo[17].

II. La terraza: los sueños / el algo

1.— Bien. Quizás hablar de un Freud estancado no sea la imagen exacta. Porque se siente feliz, tras salir de las cuevas, de encontrarse de nuevo con montañas y riscos ardientes al sol. Pero algo hay de lo que digo a nivel teórico. Curiosamente ha vuelto a encontrarse, tras las vacaciones, con lo que va a considerar durante años su roca más sólida: los sueños. (También habría que hablar de su temprana afición de coleccionista, de poseedor, no demasiado alejada nunca de su pasión dineraria, como se verá continuamente luego en la práctica, sobre todo en su exilio final en Inglaterra.) Pero este coleccionismo se mezcla con los sueños, como decíamos, en una carta a Wilhelm Fliess, el 20-8-1898. Sueños inesperados y curiosamente dubitativos y referidos a sí mismo. Hay más: estos sueños, de los que habla ahora Freud, están narrados en un texto ajeno, la expedición polar del explorador sueco Nansen, tan famoso en su época, que entusiasma a la familia de Freud (su mujer, Martha, era medio escandinava), donde todos parecen abandonar la idolatría por la mitología griega (tradicional en la alta educación alemana y europea de la época) por el descubrimiento de la nueva mitología nórdica. Como se sabe de sobra, los relatos de Freud están llenos de exploraciones, descubrimientos y mitos, aunque se refiera a sus hijos, a sus amigos o a textos ajenos. Pero la regla de los sueños resulta inalterable. Y así dice de los sueños que Nansen narra en los volúmenes de su libro: «Creo que podré hacer uso de algunos de los sueños de Nansen, que son muy transparentes»[18]. Ahora bien: ¿en qué sentido son transparentes? Precisamente en lo que suponen de senda equivocada, de fiasco, de falso camino. Y eso lo sabe Freud, por propia experiencia: «Sé por propia experiencia que su estado psicológico corresponde al que emprende algo nuevo, sintiendo gran confianza en sí mismo y, probablemente, descubre algo avanzando por una senda falsa, aunque dándose cuenta de que su hallazgo no es tan trascendental como imaginaba»[19].

¿De modo que Freud ha descubierto algo, pero avanzando por una senda equivocada, y, de todos modos, en qué sentido su descubrimiento no es tan trascendental como para pasar a la historia? Y bien: ¿qué es ese algo que Freud ha descubierto, cuál es la senda equivocada, por qué no es tan trascendental?

Y más preguntas inquietantes. Le dice a Fliess: «Afortunadamente la sosegada armonía de tu naturaleza te protege de estas cosas…»[20].

La maldita palabra empieza a aparecer aquí de manera drástica, tu naturaleza, o sea, la naturaleza humana individualizada, armónica y sosegada en unos casos, protectora; pero, ¿y en los otros?

De una forma u otra, la interpretación de los sueños se va a ir convirtiendo poco a poco y para siempre en su roca inamovible. Esa es la senda que lleva verdaderamente al algo que Freud ha descubierto, al algo que está construyendo como práctica y como concepto. Lo veremos más detenidamente en la carta que escribe a Heinrich Gomperz, unos meses después, el 15 de noviembre de 1899[21].

2.— ¿Por qué los sueños tienen tanta importancia –decisiva– en la obra de Freud? Lo hemos señalado suficientemente, y lo sabemos de sobra: porque evidentemente son la prueba tangible, manifiesta, de que la vida psíquica existe como algo autónomo en sí mismo, algo no determinado única y directamente por los mecanismos fisiológicos. Por eso señala, al principio de su Introducción, que quizás las brujas, los hechiceros y los magos llevaban más razón que los médicos positivistas al hablar de los sueños, al creer en los sueños. Los magos creían, los positivistas simplemente no creían en que los sueños tuvieran un sentido. Freud se agarra a eso como a un clavo ardiendo. Los positivistas no creen en los sueños porque sólo creen en la realidad, id est, en la mente consciente determinada por mecanismos fisiológicos, etc. Pues bien, no. Los sueños son tan reales como cualquier otra realidad. La estructura del sueño además apunta a otra realidad. No la de la mente consciente, sino la de un inconsciente oculto, una lógica psíquica, que no se deja determinar por la fisiología. Incluso más: los sueños son tan «racionales» como cualquier otra actividad mental consciente[22]. Más aún, cualquier actividad mental consciente/racional implica un escenario inconsciente inevitable: el telón de fondo de lo inconsciente. Pues ése es el drama: que los sueños sean reales, tengan una lógica interna y un sentido (o múltiples), ahí radica el verdadero hallazgo de Freud, su roca. Por eso en otra carta a W. Fliess fechada en Viena el 12-6-1900, en su casa de Bergasse 19, escribe lo siguiente: «Quizá algún día –¿no te parece?– habrá en esta casa una placa de mármol con la siguiente inscripción: “En esta casa, el 24 de Julio de 1895, el Secreto de los Sueños fue revelado al Dr. Sigmund Freud”»[23]. Pero insiste: esa «revelación» –sic– no sólo le había conducido al aislamiento («Me siento aislado, lo que no deja de parecerme natural»[24], carta a Fliess, de 2-11-1896), sino también estancado en ese modo ambiguo que he señalado anteriormente. Describir la autonomía de lo psíquico inconsciente, que se expresaba en los sueños, llevaba en línea recta al descubrimiento del inconsciente. Y esto sí que eran ya palabras mayores. Esto afectaba a toda la construcción del análisis y por supuesto del autoanálisis –o de la terapia transferencial–. Quiero decir, la aparición del otro.

Escribe así, Freud, como indicábamos, a Heinrich Gomperz el 15-11-1899, implicándolo en dos cuestiones claves: o el autoanálisis o el ser analizado. Dice: «Si al interpretar los sueños encuentra usted tales dificultades […] una resistencia tan vigorosa […] a cierto número de impulsos psíquicos, mi orientación equivaldría a embarcarse en un autoanálisis»[25]. Y si no es posible («no es tan fácil ponerle punto final») no hay otro camino que el análisis: aplicar el amor filosófico hacia la verdad a la propia vida interior. Sintomática, sin duda, esta definición del análisis: la verdad interior (y sus «desagradables efectos» de descubrimiento). Si Gomperz está dispuesto a ese paso, a Freud no le importaría analizarlo, id est, «representar el papel del otro»[26]. Es obvio que tal otredad oscila aún entre el director de escena y el antagonista mudo en el diálogo, pero está claro que el otro es el enemigo. Lo será siempre. Como en su concepción de los sueños: hay que añadir más capítulos a la psicología para poder entenderlos, nos dice Freud.

¿Por qué? Obviamente por su polimorfismo. Lo que nos lleva a un rodeo. Pues de cualquier modo hay aquí algo decisivo: pasar de los mitos griegos a los mitos escandinavos (como acabamos de ver) no es realmente algo fundamental en Freud. Aunque sea algo más que mera anécdota. El mito griego –educacional– básico no es sólo el Edipo, etc. (que es una máquina), sino una cuestión ideológica subyacente. Entre las mil interpretaciones aristotélicas (¿existiría Aristóteles sin sus exégetas?), Freud, consciente o inconscientemente, eligió una decisiva. Esta exégesis: el ser es precisamente lo que puede ser dicho (o no dicho) de muchas maneras. Esa pluriformidad del ser, la imagen del no-ser sólo en su manera de no-ser dicho, pero multiforme en su decibilidad, es la clave exacta del psicoanálisis. Si el ser no se pudiese decir de muchas maneras, el análisis no existiría. Exactamente porque no existiría el otro, id est, la otra forma de decir: o de no/decir. Quizás también una otra forma de pensar: esos capítulos nuevos, o sea, esos capítulos otros que habría que añadir a la psicología «para que nuestra concepción de los sueños pudiera ser correcta» es algo (de nuevo el algo) que no implica sólo una nueva manera de ver la psicología (una simple añadidura para completarla, diríamos), sino que implica más bien una otra forma de pensar la psicología. El propio Freud reconoce la dificultad (inmensa) de la tarea, aunque sólo sea particularizándola ahora, diciendo por ejemplo que Gomperz es el paciente de mayor categoría intelectual que ha podido tener nunca, considerándolo histérico, pero también fuerte y saludable. Y sin hablar de lo que la mujer de Gomperz y el propio Gomperz le están consiguiendo, la cátedra. Por eso le deja a Gomperz elegir el día y la hora de consulta a partir de las seis de la tarde. Pero lo verdaderamente significativo de toda esta historia se

halla en la ya citada carta a Fliess del 12-6-1900[27]. Aquí Freud se regodea en su propia felicidad. Por fin ha encontrado ese algo. Está tan seguro que por eso afirma que en su casa colocarán la placa de su «revelación». Pero sobre todo está seguro porque comprueba la ignorancia que existe al respecto en los últimos libros que ha leído sobre el tema de los sueños, textos de autores tan decisivos en la época como Mach (su Análisis de la emoción) o como Kroell (su Estructura de la Psyche), «y veo lo que éstos tienen que decir acerca de los sueños». Freud disfruta como un «enano», como un verdadero «descubridor»: los otros no se han enterado de nada. Y es sintomático también que, lo de disfrutar como un enano, sea una frase utilizada por el propio Freud para trasladarnos al mundo de los cuentos de hadas, tan apreciado por él; y (remitiéndonos al cuento de los Grimm) nos diga alborozado que «no puedo evitar sentirme tan complacido como el enano del cuento porque “la princesa no lo sabía”».

Los principales teóricos (Mach, Kroell, etc.) no tenían en efecto ni idea de lo que constituía el mecanismo de los sueños. Los príncipes no lo saben. Pero él, el enano Freud, sí que ha descubierto –sí que posee– su secreto. Poseer ese algo es definitivo para Freud. Una vez más, Freud el coleccionista obsesivo, el poseedor del juego saber/no saber. Lo que ya no es tan definitivo es lo que añade a continuación. Un nuevo «caso». Una niña de trece años a la que se pretende que cure a toda velocidad. Para Freud no hay problema al parecer porque por una vez la niña muestra en la superficie «lo que habitualmente tengo que extraer bajo varias capas superpuestas». Y añade a Fliess: «No preciso decirte que se trata de la misma vieja historia»[28].

Y es precisamente esa misma vieja historia la que nos preocupa a nosotros: la vieja historia, o sea, el origen, y sus capas o sus superficies. La vieja noción kantiana de la historia como estratos geológicos, algo que está en la base del evolucionismo darwiniano, es precisamente el verdadero fantasma de esta historia. Volvemos al origen y al evolucionismo. Pero con dos alternativas que oscilan entre lo probable y lo posible. A) Probable: ¿Y si la vieja historia (que aparentemente parece un descubrimiento tan nuevo) no fuera más que una vieja categoría ideológica propia de toda la mentalidad tradicional? B) Posible: ¿Y si el origen fuera algo más –u otra cosa– que la mera relación entre estratos y superficie, algo más que la «sucia cosita»?

Las contradicciones de Freud son flagrantes en este texto (como en tantos otros). Pero no es esto ahora lo importante. Lo importante es que en la carta siguiente a Elise Gomperz (25-11-1901)[29], y sobre todo la del 8-12-1901[30], vuelve a

hablar de la necesidad del impulso de los Gomperz para que el ministro y el gobierno le otorgasen la cátedra, pese a los obstáculos existentes. En efecto, Freud sabe que en determinados círculos oficiales y académicos sus teorías resultaban «risibles». Freud lógicamente se siente dolido, indignado. En esas «risas» nadie dice nada de la «dirección» ni del «contenido» de sus trabajos. Si se argumentara algo en contra podría variar de senda, pero no hay argumentos sino risas. Su respuesta es seca y amarga: «desde tiempo inmemorial la Humanidad ha tenido la mala costumbre de reírse de las ideas que un día tiene que aceptar total o parcialmente»[31]. Esperaba la irritación, pero no las risas. Freud no las perdonará nunca. Desde entonces la Humanidad se convertirá para él en esa manada de cuervos oficiales a los que desconoce y a los que desconocerá para siempre. Y sin embargo, gracias a Elise Gomperz, cuatro años después de haberla solicitado por primera vez ante el ministro, la cátedra le es otorgada. Se lo cuenta detalladamente a Fliess el 11-3-1902[32]. Todas las miserias académicas salen a relucir (por ejemplo, su relación con Exner que tanto le había atacado). Todo parecía inútil, pero una de sus pacientes, a la que Freud había curado, baila y cena con el ministro, el ministro escribe al Emperador, y Freud por fin consigue un puesto para mantener a su familia. La descripción que hace Freud del hecho es realmente impagable, al menos en tres partes fundamentales:

(1)

Y un buen día vino a su sesión radiante, blandiendo una carta neumática del ministro. ¡Al fin! El Wiener Zeitung aún no ha publicado la designación, pero la noticia ha corrido como la pólvora. «El entusiasmo público es inmenso.» Están llegando sin parar felicitaciones y ramos de flores, como si su majestad hubiera descubierto de pronto la función de la sexualidad, la importancia de los sueños hubiese sido confirmada por el Consejo de Ministros y la necesidad de tratar la histeria por medio de la terapia psicoanalítica, aprobada por el Parlamento por una mayoría de dos terceras partes.

(2)

Es evidente que he vuelto a ser respetable. Los admiradores, que últimamente

me habían rehuido, cruzan hoy la calle de acera a acera para saludarme.

(3)

Yo cambiaría con gusto cinco de estas felicitaciones por un solo caso decente que exigiera un tratamiento regular. Me he dado cuenta de que si el nuevo mundo es regido por el dólar, este viejo mundo nuestro está sometido al influjo predominante de la autoridad. Habiéndome inclinado por vez primera ante ésta, vivo ahora esperando que mi sumisión dé fruto. Si el efecto que pueda ejercer sobre un círculo más amplio es tan grande como el que ha producido en una esfera más íntima, hay base para albergar esperanzas.

¿Quién sabe por qué se hacen las cosas? ¿O por qué se dicen? El sarcasmo público de Freud es en realidad una risotada privada contra la risa pública con que se le había humillado. Tres signos claves: a) Que su Majestad –el Emperador– hubiera descubierto la fuerza de la sexualidad; b) que el Consejo de Ministros hubiera confirmado la importancia de los sueños; y c) que el parlamento hubiera aprobado la terapia del psicoanálisis por mayoría… «He vuelto a ser respetable»[33], añade Freud. Ahora soy yo el que río. Y por supuesto que es para reírse[34], pero en el fondo preferiría un caso, un «caso» que exigiera un tratamiento regular, y desde luego en todo este asunto sólo una persona se ha portado como un asno: el propio Freud. Si hace tres años hubiera planteado bien el problema, no hubiera necesitado tantos vericuetos, etc. De cualquier modo Freud no deja de desvelar el trasfondo de los hechos. Si el nuevo mundo (o sea Estados Unidos) está regido por el dólar, el viejo mundo (la Viena austrohúngara) sigue regida por la autoridad. Así que se ha sometido a la autoridad por primera vez. Pero eso puede tener una compensación: ampliar el círculo de las influencias, dar más publicidad legitimada al psicoanálisis, etcétera.

La consciencia de Freud es pasmosa en este sentido, aunque el dolor del sometimiento le aúlle por dentro. Su pesimismo radical aflora en una carta familiar (20-4-1905)[35] fechada en el Tirol: «La soledad era deliciosa»[36] (él, que siempre ha estado y va a estar solo). Y luego un romanticismo narrativo grabado en serio en el apóstrofe final: el monte, la floresta, el agua, los castillos,

el monasterio y ¡ni un ser humano! He ahí el colmo de la dicha para el terapeuta de la Humanidad: ni un ser humano. La única manera de ser feliz.

III. Sobre el pesimismo y otros amigos: literatura y análisis, la Gradiva y Jung

La correspondencia con Karl Kraus, con Jung, etc., que se inicia a partir de 1906, ya no es la obra de un Freud pedigüeño, dubitativo o lastimero (curiosamente sí solitario: repito que lo estará siempre). Es en cierto modo ya (¿por fin a los 50 años?) un Freud que se atreve a hablar por sí mismo. O por lo menos con la suficiente autoridad para escribirle diariamente a Karl Kraus (director entonces de la revista Die Fackel) estableciéndose a sí mismo como árbitro en un caso de plagio, que implicaba la ruptura con el viejo amigo, Fliess. El tema del plagio (denunciado por Fliess: un artículo sobre la bisexualidad, etc.) resulta lo de menos ahora. Lo que nos importa es señalar el fin de la carta: «No debemos admitir que las indignas ambiciones personales penetren en el templo de la ciencia»[37]. Freud intuía ya una de las claves más profundas de su pesimismo: aunque aquí el plagio fuera directamente contra él[38], sabía de sobra que el signo brutal del plagio iba a constituir una constante en su vida. Si quería crear una escuela el plagio resultaría inevitable, con todo lo que el plagio acarrea: ambiciones y envidias personales, por supuesto, pero sobre todo calumnias, malinterpretaciones, cualquier perfidia práctica o teórica. De ahí la carta que le escribe a Arthur Schnitzler, el 8-5-1906[39], a propósito del texto de Freud Fragmento de un análisis de un caso de histeria (1905), un texto desde el que éste se muestra cauto, corrosivo y con una cierta dosis de mala intención. Es curioso, dice, cómo Schnitzler y él parecen haber coincidido en los mismos planteamientos sobre los temas eróticos y psicológicos de la conducta humana, sólo que con una pequeña diferencia: Freud a lo largo de muchos años de trabajo e investigación, y Schnitzler, al parecer, de manera intuitiva y espontánea. De cualquier modo no deja de suavizar la carta al final: agradece a Schnitzler que haya escrito públicamente que ha obtenido cierta inspiración de la obra de Freud. Y Freud parece agradecerle al menos eso: «esperar hasta la edad de cincuenta años para oír algo lisonjero». La carta a Jung, de 26-5-1907[40], posee obviamente ya otras características. Jung es Jung. Sin duda el posible primer gran cimiento de la posible primera escuela. Lo prueba el hecho fundamental de

un texto fundamental: sólo Jung ha estudiado realmente todo lo inscrito en el análisis de Freud sobre la Gradiva de Jensen: «Si le dijera cuán poca gente comparte su opinión, quizá ni me creería». Pero esta vez, sabemos, Freud es ya Freud: «sabía que mi pequeño trabajo merecía encomio»[41]. ¡Y tanto que lo sabía! La Gradiva, no hace falta repetirlo, es uno de los textos más controvertidos, más fascinantes y más básicos para la construcción de la escritura del análisis. Hoy seguimos discutiéndolo precisamente, decíamos, porque no es un análisis directo, sino una lectura de un texto escrito. Pero, a pesar de esta cuestión tan controvertida de la lectura freudiana, en este «caso» había una cosa segura: Freud había encontrado por fin su manera de escribir. Si entendemos escritura como conjunción de una serie de categorías, metáforas, conceptos, estructuras de un edificio teórico, todo eso estaba ya –o por fin, de nuevo– en el análisis de la Gradiva[42]. No es extraño, pues, el cariño y el reconocimiento de Freud a Jung: él parece ser el único en haberse dado cuenta. Él parece ser el primer cimiento… De ahí el terrible trauma posterior de ruptura, como es obvio. Ahora bien: como hemos visto anteriormente, la Gradiva no es en realidad el análisis de un texto literario, sino un meta-relato sobre un relato previo. (Insisto en que el análisis de los textos literarios es imposible porque no existe transferencia.)

Muy al contrario: el análisis de la Gradiva es importante en tanto que texto de lo que no es el texto. De lo que fluctúa en torno al texto, de lo que flota, y sí es transferenciable: no ya tanto las experiencias oníricas del autor (de Jensen), sino el imaginario en el que el texto fue creado: por ejemplo, el relieve de Pompeya, no inventado por Jensen. Esto no es el contexto ni el co-texto del relato. Esto significa simplemente el substrato en el que el texto se inscribe y del que el texto se desgaja para existir. El análisis de ese desgajamiento es lo que une al psicoanálisis con la literatura, o sea, la relación entre yo y yo soy. Pero ésta es la clave de todo nuestro planteamiento, y basta con dejarlo ahí. Ya lo hemos precisado suficientemente antes. Retornemos ahora a esta carta a Jung que ofrece muchos más detalles riquísimos. Pues quizá sea éste el lugar preciso para aclarar algo sobre la relación entre escritura analítica y escritura literaria ya que, en efecto, el desgajamiento entre el substrato inconsciente –imaginario– de un texto y la producción de un texto (segundo imaginario, segundo inconsciente: el inconsciente ideológico) es la clave de todo. Lo que flota en torno al texto (como Imaginario I) es el carácter onírico –siempre los sueños: neurosis, o pulsiones, etc.– que parece poseer el texto y, por tanto, parecen pertenecer al Imaginario I del autor. Como en los mitos: el Edipo, etc., Freud no trata de analizarlos (y mucho menos de analizarlos como textos literarios), sino que los usa como

imágenes de desgajamiento. Signos/síntomas del momento en que el sueño, el mito, nos remiten al autor (en el caso de Jensen) o a la humanidad en general (en el caso del Edipo). Ese desgajamiento, ese sacar el gajo de la naranja, es el momento básico del análisis: el momento en que lo fisiológico se convierte en psíquico, en espiritual, en huella, en grafía, en escritura, en sueño…

¿Quién o cómo arranca el gajo de la naranja? Ahí está la particularidad de cada caso, pero también su universalidad: una y otra vez el desgajamiento se repite. Esa monotonía diferencial (particularizada o singular) es el verdadero «pequeño-momento-secreto»: el lugar del análisis. Y por supuesto, decimos, su relación inextricable con el Imaginario II, id est, con la escritura literaria, con el «yo-soy-escritura» que da forma a las pulsiones.

Pero volvamos a la carta a Jung: a Freud no se le puede escapar que alguien como Jung publique en una revista que no sea la suya. La imagen de la «escuela» es ya para él incontrovertible. A Freud tampoco se le puede escapar que Jung –demasiado joven aún– haga caso a las críticas de sus adversarios: a los otros, le dice, no hay que prestarles oídos. No es más que envidia y carecen de argumentos. El único argumento es de nuevo, como en los viejos tiempos, la risotada. Pues bien, que se rían, no saben hacer otra cosa, están paralíticos, nosotros en cambio seguimos avanzando de la única manera posible: trabajando y trabajando continuamente. Eso es lo que usted (Jung) escribirá en mi epitafio, añade Freud: que a pesar de toda la oposición que he hallado, ni una sola vez han conseguido apartarme de mi propósito. Más aún: a Freud no se le puede escapar que quizás falten aún cinco o diez años más para ser comprendido. Y ahora ya habla en plural: «No somos los primeros que hemos tenido que esperar a que el mundo aprenda una lengua nueva»[43].

¡Una lengua nueva! La sensación de ruptura, de coupure radical, es ya indeclinable en Freud. Pero a Freud tampoco podía escapársele el darle a Jung más datos personales sobre la Gradiva, en concreto respecto a su correspondencia con Jensen. Éste se halla contento con el análisis, pero no se lo explica. Quizá se deba a la intuición poética o a su antigua formación médica. Freud lo desprecia en el fondo: es demasiado viejo para comprender el tipo de nuestro análisis. En una segunda carta a Jensen, éste, en su respuesta, había aportado más detalles: fue él mismo quien inventó que el relieve representa a una mujer de Pompeya «y él también quien soñaba despierto en el calor del mediodía pompeyano». Estos detalles visionarios y la espontaneidad de la obra –«de un tirón»– sugieren, añade Freud: «que un análisis continuado conduciría,

remontando el curso de su infancia, a sus propias experiencias eróticas más íntimas. Así, y una vez más, toda esta cuestión no es sino una fantasía egocéntrica»[44].

Fantasía egocéntrica (o de nuevo libido narcisista) es sin duda una noción que nos complace más que cualquier otro sucedáneo (aunque «remontando en el curso de su infancia» nos devuelva al maldito mito de los orígenes, las conclusiones no son las mismas). De cualquier modo, lo que importa ahora es la serie de detalles, de atmósfera de Imaginario I, que Freud revela en su correspondencia con Jensen: sobre todo la correlación entre «inventarse» el significado del relieve y el «soñar despierto» en el calor pompeyano. Eso es lo que más le interesa a Freud y a la escritura analítica: el valor de lo onírico, el Imaginario I, desde el que se ha desgajado –incluso de un tirón– el texto mismo, el Imaginario II. Esto nos fascina, como las siguientes cartas a Jung. La del 18-8-1907[45] vuelve a insistir en el tema básico de no preocuparse por la oposición académica oficial (a propósito de una conferencia de Jung en Ámsterdam), e incluso le recuerda que el psicoanálisis no será reconocido en Alemania –se permite esta broma– hasta que no lo reconozca el káiser Guillermo. El resentimiento freudiano está claro, sin embargo, bajo el chiste y su tendencia aldeana (sublimada, diríamos), en el hecho de creer en la Naturaleza pura frente al pesimismo ante la naturaleza humana, en su obsesiva manía por recorrer las montañas en solitario y seguir recolectando Edelweiss. Heidegger, Hitler y todos los demás nazis serán sus congéneres continuos en esta obsesión por el suelo y la tierra pura (como en la sangre y la lengua pura: aunque en esto Freud no tenga nada que ver, claro está). Pero la carta decisiva a Jung es quizá la del 2-9-1907[46]. Porque lo que hemos venido llamando hasta ahora el desgajamiento en el interior de la escritura, Freud lo va a llamar directamente ausencia. Con una metáfora inasible, un abrochamiento asombroso entre el «yo-soy» y la presencia del análisis. Escribe: «mi ausencia es mejor para el psicoanálisis»[47]. La dialéctica presencia/ausencia se convierte así en una de las claves del análisis. Ambigua, sin duda, pues se trata al parecer sólo de la presencia subjetiva de Freud ante los otros. Pero, si nos fijamos, la cuestión es mucho más peliaguda, pues entra en el relato mismo del psicoanálisis. Quiero decir: no da igual que sean Freud o Jung quienes representen subjetivamente al análisis, pero sí da igual la representación objetiva del análisis. El análisis, su escritura, están ahí, lo represente quien lo represente (o lo presente quien lo presente, ya sabemos que no es lo mismo), pero lo importante es la presencia objetiva del relato del análisis. Está ahí. ¿Quién puede destrozarlo? Ésa es la pregunta, mucho más que quién pueda «re(presentarlo)». Ésa es la diferencia. Presentar es presentar esa

verdad; representarla implica la objetividad del texto del análisis, no su verdad, pero sí su escritura, su existencia, su habla-dura. Que la academia odie a Freud es lo de menos: la presencia de su escritura es lo que importa. Y precisamente como ausencia/presencia de su autor.

¿Qué significa la ausencia en el relato de la objetividad del análisis? Efectivamente, ese desgajamiento, ese zumo, ese aplastar, o ese arrancarse, ¿de dónde? Del Imaginario I, por supuesto, pero ¿de la relación cultura/naturaleza? La escritura del Imaginario I, el relato del análisis, es mucho más que un origen, que un evolucionismo: es una estructura interna continua y profunda. No se trata siquiera de capas o de superficies. Se trata de algo más que de un origen porque es una objetividad siempre recomenzada. Se trata de mucho más –otra cosa– que de un evolucionismo porque ese «siempre-ya recomenzado» actúa como ausencia en cada vida y en cada narración: en cada caso.

Se impone la pausa, pues. Pues también la pausa es decisiva en el análisis: Freud acepta que Jung se considere histérico, mientras él se atribuye la categoría de obseso. Y aquí surge otra vez el término desgajar. Obseso, esto es, el que vive en un mundo propio y peculiar, «desgajado del resto de la existencia»[48].

Si Jung se considera histérico por su capacidad/facilidad para impresionar y para atraer, Freud se considera obseso por su identificación absoluta con la escritura analítica: cada experiencia analítica es un caso aislado, un mundo, un desgajamiento del mundo, del resto de la existencia. Sin ese resto, ese desguace del otro (lo que implica su retorno), ese desgajar (inseparable desde luego del duelo y de la deuda), sin todo eso no hay escritura analítica posible. Pero, ¿y sus otras escrituras paralelas, la literaria, de nuevo, o la filosófica? Freud, en la pausa, se limita a decir que Jung representa, indicábamos, públicamente mejor al análisis que él. ¿Por qué? Obviamente, insisto, porque el texto analítico es ya eso, una realidad objetiva, un texto. Independiente (aquí la posible lesión libidinal de Freud) de su propio creador, de sus trabajos, de sus casos. Quizás, por eso, también la necesidad continua de Freud de acudir a (o de pedir) un caso como única solución de su propia condición de obseso, id est, el reconocimiento de la escritura desgajada. Por lo pronto, en la pausa, se limita a felicitar a Jung: ojalá él haya obtenido el reconocimiento público que Freud jamás tuvo. Y de nuevo el algo: «Existe algo en mi personalidad, en mis palabras e ideas que parece extraño a la gente»[49]. Ese algo extraño de sus palabras y sus ideas. De ahí «mi aislamiento […] mi soledad honrosa pero triste, desde que tuve la primera visión de nuestro mundo nuevo» (Subrayados míos, JCR)[50].

Fijémonos: mi «primera visión»/nuestro «mundo nuevo». Toda una encrucijada de caminos que va a estallar a partir de aquí. El mundo nuevo, como la nueva lengua, es indiscutiblemente comunitario (de ahí la necesidad de la «institucionalidad» de la Escuela, y mucho más en un medio institucional, gremial, como el médico o simplemente el teórico/práctico). Pero la primera visión es mía. La comunidad de la escritura analítica empieza a escindirse (a rasgarse como el telón de superficie). La Escuela Freudiana comienza a romperse inevitablemente a partir de aquí: otra cuestión de orígenes que se desgarrará enseguida. A partir del «Origen/Freud», ¿quién representa mejor los orígenes? Y de nuevo, igualmente, el evolucionismo: ¿quién ha evolucionado mejor? ¿El que ha roto con el maestro? ¿El que mejor ha seguido al maestro, aun de manera heterodoxa? ¿El que más estrictamente ha seguido al maestro en la escritura originaria, interpretándola de la manera más acorde con los nuevos tiempos? Resultaría fácil hablar de «evangelismos» y «heterodoxias religiosas». Pero resultaría aburrido en una escritura que se declara claramente atea respecto al judaísmo y respecto a cualquier religión, y materialista. Se trata, pues, más bien de –una vez más– trabajar sobre las ideas positivistas/burguesas básicas. Quiero decir (y como puede verse claramente), el nuevo tratamiento de las nociones de origen y evolución. Pero sobre todo de creación de una escritura, de invención de una ciencia: una lengua nueva, un mundo nuevo. Freud y sus seguidores se estrellan contra un bloque ideológico inamovible. Todo tiene que ser nuevo, ninguno se puede imaginar que lo suyo es lo otro: otro mundo, otra lengua. Quizás –o sin duda– ese fue el escándalo del marxismo respecto de la realidad social en bloque (incluido el inconsciente ideológico: lo que venimos llamando Imaginario II); quizás ese fue el escándalo de Lacan y de los lacanianos en un primer momento, ese simple desliz: no sólo lo nuevo (lo que implicaba el evolucionismo de origen), sino «lo nuevo-otro» (lo que implicaba la ruptura continua respecto a las imágenes académicas del inconsciente establecido). Pero esa «nueva otredad», ese ser nuevo de otra manera, sí que la ha sentido Freud en su propia vida. Le dice a Jung algo terrible. Es un texto conocido, pero impresionante: «Me gustaría también hablarle de la falta de interés y comprensión demostrada por mis amigos más íntimos, de mis periodos de ansiedad, durante los cuales yo mismo llegué a creer que me había equivocado, preguntándome cómo podría enderezar aún, pensando en mi familia, una vida frustrada»[51]. La pausa, como clave de la narración freudiana, vuelve a ser brutal: la pausa terrible que escinde el texto entre el haberme equivocado, la vida frustrada y el qué hacer con mi equivocación a cuestas, pensando en mi familia: cómo darles de comer. Sólo que, si establecemos como clave de toda narración freudiana la dialéctica básica (la que en efecto siempre

actúa como clave) entre pausa y roca (id est, entre expectativa de desastre y asidero al que arrimarse), de nuevo nos aparece: ¿qué? Obviamente la verdadera roca, la inconmovible: los sueños. Ahí no hay duda posible. ¡Ahí hay un niño que dice ay! Dice en estricto Freud, y drásticamente: «de la certidumbre cada vez mayor con que me aferraba a la interpretación de los sueños como si esta fuera una roca en medio de un mar tormentoso.» (Subrayados míos, JCR)[52].

Pausa, roca, interpretación: no hay más secreto en la escritura freudiana, en la narración del análisis. Bien, podría decirse que hay otros secretos. Por ejemplo las capas y la superficie, pero entonces tendríamos que volver al habla del origen/evolucionismo, y yo prefiero volver al silencio, al parloteo, al balbuceo de los comienzos y su historia de ruptura. Si la pausa es la duda continua ante la senda, si la roca es el garfio inevitable desde donde volver siempre a comenzar, los sueños (su interpretación) es la conjunción exacta de pausa y roca. Sin estructura interpretativa, obviamente, no hay escritura analítica. Más: Freud siempre ha estado esperando una interpretación de su interpretación (de cualquier discurso). Y es esa voz la que encuentra en Jung: «una voz [que] contestase mi llamada». Y añade de modo taxativo: «Esta voz fue la suya […] Necesito pasar varias horas charlando con usted»[53]. Y la cuestión es más sorprendente aún en la siguiente carta a Jung fechada en Roma, el 19-9-1907[54], o sea, apenas un par de semanas después. Freud, que había declarado al final de la anterior carta sentirse en estado «casi letárgico» y totalmente «vacío por dentro», comienza ahora la nueva misiva alegrándose del relativo fracaso de reconocimiento que el psicoanálisis ha tenido en el congreso de Ámsterdam. Si apenas llevamos existiendo (como escritura, como escuela, como tiempo/espacio), si somos de verdad un mundo nuevo, una lengua otra, desde hace apenas diez años, sería necio esperar que nos reconocieran en tan corta exterioridad temporal. Si nos hubieran admitido desde el principio hubiera sido una debacle. El relativo no admitirnos, añade: «ha aumentado mi respeto por el psicoanálisis»[55]. ¿Cómo iban a admitirnos tan sólo después de diez años de lucha? Si hubiera sido así, entonces nosotros –nuestra lucha– «hubiesen estado equivocados»[56]. Estas palabras son grandiosas. Un territorio nuevo, una lengua otra, no se conquistan en un par de días. Así que le reprocha a Jung la táctica de intentar ganar adeptos de inmediato. Muy al contrario (y vuelven el pesimismo, su conciencia de la alienación): «La gente no quiere aprender, y por ello está incapacitada por ahora para la comprensión de las cosas más sencillas»[57]. No queda más remedio que seguir trabajando hasta que la cuestión se haga irreversible. Mientras tanto, ¿qué se podía hacer? Freud se muestra sarcástico ahora, en su pausa, y en absoluto dubitativo. Aquí

la pausa: lo único que podíamos hacer sería decir: es usted un idiota, o es usted un embustero. ¿Qué se ganaría con ello? Para Freud, nada. Repetir los insultos encolerizados de los otros, que además no sólo son víctimas de sus propias represiones, sino que tienen miedo de que el análisis llegue a tener razón como prevén las gentes jóvenes. Y entonces, ¿qué? Por lo demás Freud le comunica a Jung que ya se ha fundado «nuestra» revista (la Jahrbuch für Psychoanalystische, etc.: apareció dieciocho meses después de la carta). Una revista es decisiva porque es un hecho institucional. Freud no deja de ser burgués, ni deja de ser un astuto «listo de la calle». Dice: «La gente la desaprobará, la comprará y la leerá»[58], pero es también un optimista sentimental en el sentido de la práctica teórica (sin ese optimismo sentimental ningún trabajo teórico hubiera sido posible en la historia[59]: un hecho incontrovertible que habría que analizar). Entonces, dice: «se dará usted cuenta de que estos años de lucha han sido los más hermosos de su vida»[60]. Fijémonos en la extraña belleza del texto. Diez años de vida no son nada para obtener el reconocimiento del psicoanálisis, pero estos años de lucha son los más hermosos de una vida. Aquí la dialéctica material: diez años de vida/diez años de lucha. Esto es: lo que parece que aún no tiene sentido, lo tiene desde ya (y no sólo mañana) precisamente por su capacidad, por su calidad de lucha. El mundo nuevo, la lengua otra. Con una misma contradicción: esos años han dejado un deterioro físico inevitable. Por eso –¿o por miedo a no poder detener el tiempo?– Freud se muestra reacio a enviarle una fotografía a Jung. Le enviará en todo caso la que le hizo C. F. Schwerdtner, cuando cumplió los 50 años. En otra carta escrita dos días después «a la familia», y también desde Roma, donde habla del cuadro de Tiziano Amor sagrado y amor profano: «Se desconoce qué es lo que pretende representar exactamente, pero basta con saber que es maravilloso»[61], la clave de la representación sigue siendo obsesiva en Freud. Enseguida veremos por qué.

IV. La verdad y la representación: Freud, el cine y la publicidad

—¿Es usted un hombre o un ratón?

—Ponga usted ahí un pedazo de queso y verá.

Groucho Marx, Un día en las carreras

La última línea del Inferno del Dante, «E quindi uscimmo a riverder le stelle», abre las páginas de una breve correspondencia con la familia que se extiende (si excluimos la carta citada anteriormente) desde el 21-9-1907, fechada en Roma, al 24 del mismo mes y año[62]. Son tres días de escritura a su mujer Martha, «a la familia» (o sea a los hijos), que se interrumpen en la última línea, casi como una posdata, de su carta a Martha: «Empezaré a trabajar de nuevo el lunes día 30»[63]. ¿Trabajar? ¿Y la escritura de estas cartas? Por supuesto bellísimas, pero dentro de una estructura «costumbrista/impresionista» donde sin embargo la pausa no deja de actuar: sobre todo, el asunto del cinematógrafo. Y aquí de nuevo lo inesperado: el problema de la verdad y la representación inexplicable que le extasiaba en Tiziano, no le causa menos asombro –en el caso del cine– que la que podía causar a los niños grandes («entre los cuales se encuentra vuestro padre»)[64]. La pausa (el paréntesis en este caso) no deja de ser significativa. La pantalla donde se reproducen fotografías estáticas (negros del Congo, etc.), para no aburrir necesita intercalar esas «breves funciones cinematográficas»[65]. Pero, ¿dónde está ahí, en la fotografía, y sobre todo en el cine, la colusión, la correspondencia entre verdad y representación? ¿No es (en el cine) la representación la fórmula misma de cualquier representación, sobre todo para un niño-grande? Y sin embargo hay aquí otro algo que flota: la clave de la imagen en el sueño. La imagen en la pintura o en la escultura se ha vuelto «espejo/doble», exacto en la fotografía y representación viviente en el cine. ¿No es eso lo que atrae al niño-grande Freud, como a todos nosotros, niños-grandes? ¿No se iba a llamar posteriormente Imago una de las revistas claves del psicoanálisis? Bien es verdad que Freud está tremendamente influenciado, repito, por la ideología estética de su educación académica. Lo que ha sido capaz de romper –o construir– en sentido psíquico (la estructura del inconsciente) ni sospecha siquiera que puede ser roto en los otros ámbitos ideológicos: el estético especialmente. Para él la colusión aludida entre verdad y representación será siempre el clasicismo helénico (ya hemos hablado del caso de los mitos nórdicos) y su herencia en el clasicismo italiano o germánico: de Dante a Leonardo o Goethe, etc. Los surrealistas o los expresionistas le parecerán unos degenerados, unos locos (aunque le impresione la mirada de Dalí), unos falsarios. ¿Cómo le iban a parecer artes la fotografía o el cine? Y sin embargo el

cine –ese ser vivo– sobre todo era la imagen misma de su obsesión por la verdad/representación (o su imposible a la inversa: la presentación de la verdad oculta por sí misma: el otro secreto de la escritura analítica). ¿No estaba ahí flotando, insisto, la imagen de la imagen? Lo verdaderamente importante de estas cartas «familiares» (de niño a niño, de marido a mujer), tan aparentemente intrascendentes a nivel teórico, lo constituye sin duda esta acumulación narrativa de un imaginario descriptivo precisamente a través de imágenes. Creación de imágenes, determinación de la imagen, negación en la imagen. Creación, determinación, negación: tres bases de escritura inscritas en la pausa ahora descriptiva, solamente, al parecer, pero de una sutileza interpretativa inesperada. Precisamente porque está ahí, donde nadie la espera (algo así como la carta de Dupin en Poe, en el famoso análisis lacaniano). Considero magistral en este aspecto el sentido del bajar o subir de la mirada de Freud no ya en el cine, sino en los infiernos de las catacumbas judías romanas (en la carta ya citada a su mujer, como la cita clave de Dante), catacumbas judías donde las inscripciones sin embargo (las grafías, las escrituras) están en griego. Será, curiosamente, la primera vez en que Freud aluda (aun sin saberlo) a su origen judío de una manera no religiosa o cultural, sino ante la escritura de la muerte, una huella que además está escrita en otra lengua. Pero algo lo ha llevado allí (y estamos otra vez en la cuestión del origen) y a la importancia de la escritura en tanto que signo de cultura (el griego, obvio, es su narrativa civilizatoria por excelencia) [66]. Pero la grafía griega se mezcla con la imagen de los candelabros –«creo que los llaman Menorah»–[67], que constituyen las manchas de las repisas funerarias. Freud es el único visitante y la guía turística se había olvidado la llave de salida. Freud solitario, pues, ante dos únicas opciones: quedarse allí, con sus muertos, o regresar hasta la entrada. Freud prefiere regresar, lógicamente.

Pero el juego hermosísimo de imágenes (candelabros judíos, grafías griegas) y espacio/opciones (quedarse o salir) convierten al texto en una pequeña joya de lo que venimos llamando la escritura psicoanalítica. Sólo que, en la carta a sus hijos sobre el cine, la joya se endiadema aún más porque Freud no es capaz de salir «de la imagen», y porque Freud está fascinado por otra segunda imagen: la publicidad. En efecto, escribe lo siguiente: «Son bastante tacaños con estas peliculitas, por lo que es preciso ver la misma una y otra vez»[68] (por supuesto, Freud, por supuesto: la tacañería, como la deuda, van a ser una de tus claves de escritura; pero ver la misma imagen una y otra vez, una de tus claves interpretativas). Sólo que hay más, y verdaderamente decisivo de nuevo. Leámoslo despacio: «Siempre que me levanto para marcharme, observo cierta conmoción entre los espectadores, lo que me hace mirar de nuevo la

pantalla»[69]. Aquí la pausa (el no atreverse a marcharse) es obvia: la conmoción que observa entre los espectadores. Freud no está escribiendo a sus hijos. Freud se está (d)escribiendo a sí mismo, describiendo su propia escritura. El antiguo telón del teatro, el que desgarraba con su mirada, le hace aferrarse ahora a la pantalla[70]. ¿Por qué? Obviamente porque los otros miran, vuelven a mirar: resulta que una nueva imagen surge. Y Freud se queda atrapado ante ella. ¿Cómo no va a hacerlo? La determinación por la imagen lo atrapa, la creación de la nueva imagen lo fija, la negación de la imagen anterior por la nueva lo imposibilita para marcharse: «Hasta las nueve o cosa así estoy boquiabierto y absorto»[71]. Boquiabierto y absorto: los adjetivos son efectos indestructibles. Lo que Freud nunca hubiera podido sospechar se ha producido. Las imágenes del sueño flotan ante él, viven ante él, mejor, las imágenes se han desgajado y actúan por su cuenta. No es extraño que al llegar a su habitación del hotel necesite beber una botella de agua: acaba de ver fundirse (boquiabierto y absorto) la verdad y su representación (¿o sería mejor decir la presentación de una verdad que no es exactamente la del sueño, pero que parece desgajarse a su vez de la del sueño?). Este Freud, no me cansaré de repetirlo, que ha recibido una educación (empapado en ella) dificilísima para su escritura de lo psíquico (y una educación a la que además considera intocable), es decir, la educación del «homo aestheticus», este Freud, insisto, se tambalea sin darse cuenta cuando su propia mirada lo traiciona, resquebraja su educación, le deja la boca seca mientras por fin puede arrancarse del sitio (la tópica de la imagen), mientras allá siguen las parejas y los grupos –los cuerpos– hasta que se apaga la linterna mágica. Pero justo en ese momento, precisamente en el momento de la oscuridad de la magia de los sueños (de la fábrica de sueños), precisamente entonces es cuando se da cuenta de que parpadea otra luz no menos mágica: creadora de flashes, de luces sin sentido aparente, luces obsesivas en su determinación, negativas en su obviedad. Las luces de un anuncio, la imagen publicitaria: «se enciende y se apaga sin cesar otro de esos horribles luminosos, anunciando algo que me parece que denominan Fermentine. Cuando estuve en Génova, hace dos años […] lo llamaban Tot, es una especie de medicina para el estómago, completamente insoportable»[72].

¿Qué es insoportable, la medicina o el anuncio? Pero además el anuncio (la imagen luminosa: flash-flash) hace «hablar» a la gente, y a la gente no parece molestarle ni la imagen obsesiva ni el parloteo tras ella. Al contrario: la gente se aglomera para ver el anuncio y escucharse. ¿Por qué le molesta esto a Freud? Las imágenes que permanecen son además las de los tranvías eléctricos (que luego resultan ser ómnibus de caballos), la gente sentada en la fuente de la plaza

o los chicos que venden periódicos vespertinos cargados de sucesos criminales. Imágenes, imágenes, imágenes… ¿Qué diferencia entre las del cine, las del sueño, las de la plaza, las de los chicos que vocean crímenes? Freud, en efecto, es un obseso: no deja de narrar analíticamente, interpretando, ¿qué? Sólo imágenes por supuesto, pero imágenes que se superponen: su caleidoscopio. ¿Dónde el engarce entre verdad y representación? Obviamente en el teatro. El 29-9-1907[73] nos cuenta su asistencia a una representación de Carmen. Todo el estilo freudiano está aquí exaltado al máximo. Es, descriptivamente, de un puntillismo y una exactitud que deslumbra. Cada detalle, el más mínimo, cobra sentido[74]. No sólo, por supuesto, se nos habla de sus tardes aburridas, ni siquiera nos ahorra la contrariedad de que la obra empezara a las nueve, su hora habitual de irse a la cama. El significado de la más vaga nimiedad de tiempo y espacio (por ejemplo, la colocación de las butacas) es lo que nos asombra. Es una vez más una escritura hecha a través de lo palpable de las cosas, de la desveladura que ejerce la mirada sobre el tiempo y el espacio. Perdóneme el lector que cite largo, porque yo mismo me quedé pasmado. Leámoslo juntos:

Aunque llegué sólo diez minutos antes de alzar el telón, la contraseña que me dieron en el guardarropa tenía el número uno. Por dos liras con sesenta saqué una localidad en segunda fila de butacas, pasillo centro, es decir, en un sitio magnífico. El teatro fue llenándose gradualmente, pero sin llegar a estar repleto. En este teatro el pasillo de butacas desemboca en la platea y sobre ésta hay tres filas de palcos. El centro de la tercera queda abierto y hay en él una galería. Ni el teatro ni los espectadores me parecieron elegantes. O bien los romanos distinguidos están aún fuera de la ciudad, o no frecuentan este local, aunque supongo que los demás tampoco son demasiado elegantes. El telón tenía pintados toda clase de anuncios: máquinas de coser, ropa interior, muebles a plazos y un recuadro en el que un tal doctor Stern, de Roma, ofrecía sus servicios a los tartamudos, garantizándoles brillantes resultados. El foso de la orquesta, situado al mismo nivel de las butacas y sin partición, estaba casi desierto cuando llegué. Sólo un anciano caballero meticuloso probaba su violín, que, evidentemente, no había tenido tiempo de afinar y limpiar en casa. Poco a poco fueron llegando los demás músicos. Los más jóvenes se remangaban los pantalones antes de sentarse para que no les salieran rodilleras y luego sacaban de sus estuches los instrumentos, extrayéndoles, tras una limpieza somera, los más horripilantes sonidos. Por un momento me asaltó la sospecha de que habían comprado pitos en la calle y los tocaban con el pretexto de dar ambiente a la

cosa. Al final, el número de los músicos, con cantidades de pelo fluctuante, ascendía a unos treinta. Había una muchacha, muy joven y morena, aunque no bonita, que se sentaba junto a una enorme arpa dorada, la cual parecía recién sacada de un libro de ilustraciones. Su hermana (a juzgar por el parecido) era la única ocupante de la fila de butacas que yo tenía delante, y me hizo la impresión de que la artista estaba en términos muy amistosos con todos los miembros más jóvenes de la orquesta. Sólo uno de los músicos parecía un bávaro, bastante borracho y extraviado en Italia, pues todos los demás poseían típicas cabezas romanas. Los músicos tenían sobre el atril una especie de vaso de aluminio cubierto con un trozo de fieltro verde, y cuando yo esperaba que se encendiera alguna luz eléctrica detrás de este chisme tan extraño, apareció un hombre cargado de partituras en las que estaba escrito Carmen, y las distribuyó entre los músicos, sin favoritismos ni complejos. Por último apareció el director, alto y elegante, aunque no lo bastante esbelto, y con cara de maître experto. Se subió al estrado, con la espalda vuelta al auditorio, y estuvo así durante un rato, sin mover un solo músculo, haciéndose evidente que necesitaba esos momentos de descanso. Aquello fue la calma que precede a la tempestad, la cual se desencadenó de improviso. Todas las luces se encendieron por fin y todos los aparentes haraganes de la orquesta comenzaron a tocar como locos. Incluso la muchacha se concentró en su arpa y sólo reía en los intervalos que le dejaba su actuación.

Evidentemente el sarcasmo es hiriente, la posterior comparación con la Ópera de Viena inevitable, y la burla de los actores y de la representación casi excesiva: la «gorda» Carmen, etc. Pero si he traído a colación todo ese puntillismo detallista de la narración de Freud, no ha sido obviamente sólo por dar un ejemplo «in extremis» de lo que vengo llamando su escritura analítica, incluso en las pausas. Si he traído a colación todo esto es precisamente para compararlo con la brevísima descripción (dos adjetivos: boquiabierto y absorto) que le ha merecido el cine. Ahí, en el cine, Freud, ante tal cúmulo de imágenes, no sabe marcharse, no sabe distinguir entre verdad y representación. Por el contrario, sabe hacerlo perfectamente en el teatro: es un arte, es un algo clásico. Es el viejo telón al que está acostumbrado. Sólo que de golpe, ahora, se le escapa una frase inevitable. La «gordura» de la actriz que representa a Carmen no sólo es una descripción de humor doméstico. Implica de nuevo, como es lógico, la correlación entre representación y verdad, el fluctuar de la imagen. Dice literalmente: «Resultaba imposible creer en su perfidia»[75] (subrayado mío, JCR). La imagen del telón

clásico (el teatral) implica siempre un distanciamiento. Verdad y creencia (o representación) están ahí bien diferenciadas. ¿Por qué en cambio Freud se ha quedado absorto ante las imágenes del cine, incluso horrorizado ante el flash de la publicidad?

El problema de la verdad y la representación (siempre latente en el análisis) empieza aquí a distorsionarse. El homo aestheticus no le sirve ya a Freud, o al menos empieza a resquebrajarse. El analista preciso del teatro queda dislocado ante el cine y la publicidad. ¿Podrá alguien negar que estas grietas inesperadas no se convertirán a la larga en una de las tantas fórmulas rugosas que hallaremos en El malestar en la cultura? Pero no hay por qué aventurarse. Las cartas familiares –esta pausa– terminan en Roma, el 24-9-1907[76]. No sin sorpresas. En una pequeña carta a Martha, donde –¡cómo no!– Freud, el coleccionista, el poseedor, le habla de las compras que ha hecho y que ha enviado, y de las que no ha podido hacer: una cómoda, pero no un pequeño espejo, etc. Por supuesto no restos etruscos, pero cualquier detalle cuenta siempre en Freud. Ha estado solo últimamente, pero en su última visita al Vaticano, ¿os imagináis con quién se ha encontrado? Pues sí, con un rostro querido y familiar: nada menos que con un relieve de la Gradiva «allá arriba, en un muro»[77]. Lejos, en efecto, allá arriba, pero por fin, en La Gradiva verdad y representación han vuelto a juntarse como símbolo básico de la imagen. El cine ha quedado atrás como una pesadilla, un maldito juego de niños… Un juego elemental, Dr. Freud. La arquitectura del lenguaje icónico del sueño puede ya convertirse en escritura porque usted, Dr. Freud, ha visto la imagen. O sea, ha tenido que recurrir de nuevo a la mirada literal, plástica, ha hecho vivir lo que los otros le cuentan en sus sueños (o lo que usted ha intentado atisbar en la literatura de Jensen).

V. La lucha por la escritura analítica

Tras la pausa familiarista (lo que no deja de ser una contradicción: Freud siempre fue familiarista en todos los aspectos, incluidos los clínicos), la correspondencia pública se reinicia ya en Viena (el 8-10-1907)[78] con una breve contestación al Dr. Karl Abraham, que quería dedicarse al psicoanálisis. El escepticismo de Freud, como siempre en estos casos, es casi total. Parece animarle, le indica que su ruptura con W. Fliess es ya total, y que por tanto él

podrá ser su único discípulo en Berlín. Pero enseguida aparece una broma casi de mal gusto: los psicoanalistas alemanes son tan brutos que a lo mejor no tiene problemas con la clientela. A fin de cuentas, cuando el debate sobre la hipnosis estaba en pleno auge, un hipnotizador de pacotilla tuvo gran éxito en Berlín, etc. Lo significativo es hasta qué punto en esta breve carta Freud nos indica su cansancio y de nuevo su mal-estar. Está cansado de ataques, de malinterpretaciones, de tergiversaciones…, pero sobre todo de que se use su nombre para bien o para mal. Lo demuestra claramente en la carta siguiente a Hugo Heller (1907, sin más datos)[79] a propósito de una pregunta relativamente estúpida: Heller le ha pedido que le cite diez buenos libros. Y sin embargo en la respuesta Freud se muestra afectado y especialmente –o sobre todo– habilísimo en la esgrima de las respuestas, como él solo sabía serlo. Ya que la pregunta está mal planteada –¿qué significaban buenos libros?–, había que replantear la pregunta para dar una respuesta más o menos válida. Y es lo que Freud hace. Al estilo de Marx: preguntar por la pregunta. Se trata de nuevo de una de esas joyas indelebles, puro Tiffany's, que Freud nos ha legado, pasando casi inadvertida. Analicémosla por pasos. Dice Freud: a) «Me pide Vd. que le cite diez buenos libros, b) negándose a añadir una sola palabra de explicación, c) por lo que me deja no sólo la elección de las obras, d) sino también la interpretación de su deseo»[80].

El último subrayado así como el troceo de la frase en cuatro apartados me corresponden, obviamente. Pero no de manera gratuita: simplemente quiero resaltar hasta qué punto la escritura de Freud es siempre interpretativa, no hermenéutica sino nueva/otra, un caso más en la pausa, que a estas alturas, insisto, ha dejado ya de ser dubitativa. La pausa ya no es el espacio de la duda, sino el de la interpretación. Quiero decir: la interpretación de su deseo. Si la interpretación del deseo (o de su ausencia) no es la escritura del análisis es que no existe escritura del análisis. Más: ¿qué significa –en su deseo– el significado de diez buenos libros? Más: ¿por qué no se me ha añadido una sola palabra de explicación? Más: ¿por qué tengo que sustituir esa ausencia de palabras y dar una explicación a la ausencia?, ¿por qué, en suma, tengo que interpretar su deseo ausente?

El resto de la carta puede no parecer tan diamantino, pero lo es si nos seguimos dirigiendo al malestar de la cultura, es decir, de su cultura. De ahí, por eso exactamente, el hecho de que se interrogue (o que interrogue, mejor) sobre el significado de bondad. El homo aestheticus, Freud, vuelve a aparecer, pero ya desgarrado sin remedio. Bondad estética es inevitablemente un término ético, la

estética se diluye en la estructura misma de la pregunta. Pregunta que Freud trocea para replantearla. Si se le hubiera preguntado por las diez mejores obras de la literatura mundial hubiera respondido su educación clásica y hubiera citado a Homero, las tragedias de Sófocles, Hamlet y Macbeth de Shakespeare, el Fausto de Goethe… Si se le hubiera preguntado por las diez obras más importantes hubiera tenido que incluir lógicamente a los científicos: Copérnico, Johann Weier sobre la «hechicería», el Origen del hombre de Darwin… Si se le hubieran pedido sus obras «favoritas» hubiera tenido que incluir el Paraíso Perdido de Milton o el Lázaro de Heine…

Es curioso, porque estos son los textos en que se ha basado Freud: Sófocles (el Edipo), el Fausto, la hechicería (los sueños), y desde luego –sobre todo– el Origen del hombre de Darwin. Pero lo importante del análisis es lo que viene a continuación: «en la palabra “buenos” recae un énfasis especial»[81]. Pero, ¡qué demonios significa buenos! Algo así como los «buenos amigos», libros a los que debe uno su conocimiento de la vida y la filosofía, libros con los que se ha disfrutado y le gustaría recomendar a otros, pero –y ahí lo sorprendente– libros «compañeros», o sea, aquellos entre los que uno no se siente diminuto, no se percibe como inferior ante su tremenda grandeza. Estos libros «compañeros» borran pues todas las fronteras de los géneros, y por supuesto las fronteras entre ética y estética. Lo que queda no es Literatura o Ciencia o Filosofía: lo único que queda es la compañía de la escritura. Y así los diez «libros-compañeros» que Freud aconseja en tanto que «suyos». Esta lista:

MULTATULI: Cartas y obras.

KIPLING: El libro de la selva.

ANATOLE FRANCE: Sobre la piedra blanca.

ZOLA: Fecundidad.

MERESCHKOWSKY: Leonardo de Vinci.

G. KELLER: La gente de Seldwyla.

C. F. MEYER: Los últimos días de Hutten.

MACAULAY: Ensayos.

GOMPERZ: Grandes pensadores.

MARK TWAIN: Bosquejos.

No sé qué destino piensa dar a esta lista. A mí mismo se me antoja extraña después de haberla escrito, y no debo permitir que salga de mis manos sin dedicarle algún comentario. Ni siquiera trataré de explicar por qué he elegido precisamente estos y no otros libros igualmente «buenos», limitándome a arrojar alguna luz sobre la relación entre el autor y su trabajo, que no siempre es tan íntima como la de Kipling con su Libro de la selva. Frecuentemente, podría haberle sugerido también alguna otra obra de los autores citados, como, por ejemplo, el Doctor Pascal, de Zola. Quien nos ha legado un buen libro, con frecuencia dejó también otros igualmente buenos. En el caso de Multatuli fui incapaz de dar preferencia a las Cartas de amor sobre las Cartas privadas, o viceversa, y por esta razón he escrito Cartas y obras. He excluido de esta enumeración los libros de poesía que poseen un valor puramente estético, porque probablemente la petición de una lista de libros «buenos» no apuntaba a esta categoría. En el caso del Hutten, de C. F. Meyer, por ejemplo, sitúo su «bondad» mucho más alto que su belleza, y sus cualidades «edificantes», por encima de sus matices estéticos. Con su petición de que cite «diez libros buenos» ha tocado usted un punto sobre el que podrían decirse inevitablemente muchas cosas. De modo que, para no dejarme arrastrar por una elocuencia excesiva, pongo punto final a esta carta.

Suyo sinceramente,

Dr. Freud

Freud reconoce que no sabe muy bien por qué ha elegido estas diez obras, pero sí nos dice algo importante: «limitándome a arrojar alguna luz sobre la relación entre el autor y su trabajo, que no siempre es tan íntima como la de Kipling con su “Libro de la selva”»[82]. La relación autor/obra es pues la que parece –pero sólo parece– interesar a Freud y al análisis. Aunque lógicamente su educación pueda más (no incluye libros de poesía porque su valor se supone meramente

«estético»), la ambigüedad del término «bondad» sigue implícita. Un término «sobre el que podrían decirse inevitablemente muchas cosas»[83]. Freud no lo señala pero late para nosotros la dualidad aludida: literatura buena sería una cuestión ética, buena literatura una cuestión estética, salvo que ¿dónde establecer las líneas de demarcación?

Obviamente, tales líneas de demarcación deberíamos hallarlas en la pausa a través de la cual es posible el desgajamiento de la escritura[84]. Pero como, a través de esta «elección de libros» de Freud, nos encontramos otra vez en el centro de todo nuestro planteamiento nuclear necesitaremos de un nuevo rodeo. La escritura, es decir, llevar el lenguaje hacia su otro lado: el inconsciente, sí, pero como imagen –o como silencio, o como habla–. Desgajar el lenguaje de su silencio, arrancarlo de su opacidad. Eso es hablar como Imaginario I, eso es inscribir el lenguaje en su fisis, en su materialidad de huella, incluso en su devolverlo al silencio (la forclusión). Eso indica el no decir nada de la escritura, del habla: la ausencia/presencia del deseo flotante. Pero si invertimos los términos, y convertimos la ecuación en presencia/ausencia, entonces el habla lo dice todo, incluso inscribiéndose en la propia escritura: el yo soy del diario por ejemplo («mi querido diario», etc.), o el yo soy-tú eres del teléfono o de las cartas. Sólo que la inscripción del deseo en la escritura (ausencia/presencia, o viceversa) es la auténtica pausa. La auténtica no-transferencia. A eso le venimos llamando Imaginario II (o inconsciente ideológico), que también actúa por supuesto en el habla cotidiana (y no sólo en la escritura literaria o filosófica). No hay lenguaje literario o filosófico: hay textos o piezas (?) de escritura que se llaman así. Sólo que la pregunta última nos está ya estallando: ¿y la imagen?

Inevitablemente, decíamos, la escritura analítica (como la literaria o la filosófica) se va a tener que establecer entre la determinación por la imagen, la creación de la otra/nueva imagen y, en consecuencia, la negación de la imagen anterior. Y en esto la escritura analítica es absolutamente similar a las líneas determinantes de la escritura filosófica o literaria.

¿En qué se diferencia?

Precisamente en la pausa. Precisamente en el caso. Precisamente en el tipo de desgajamiento. Mientras la escritura filosófica o literaria implica un desgajamiento entre Imaginario I e Imaginario II, la escritura analítica implica un desgajamiento entre Imaginario I y la nada, la ausencia plena, sólo el vacío del inconsciente, sólo el lleno de sus fallas, de sus huecos, de la ruptura total.

Esto no significa una fuga hacia los orígenes sin historia, sino una transhistoria continua y permanente, en cada sociedad (de modo distinto sin duda), en cada individuo (porque cada individuo es un caso distinto). Pero la escritura tiene que ser siempre la misma: es la pausa continua, el silencio o desgajamiento brutal que supone la configuración del inconsciente psíquico.

Ahí, en la pausa de lo desgarrado/constituido, debe establecerse la escritura del análisis. Y por eso jamás podrá ser un género literario como la poesía o la filosofía. Pero ¿será un género de la «cura» cientificista, como en la búsqueda de los orígenes o las semillas imposibles? No lo creo. Como no creo que el análisis sea simplemente una transfiguración plástica del paso Naturaleza/Cultura. En la correspondencia posterior Freud trata todos estos temas, sólo que finalmente aparece una línea inesperada. No sólo lo siniestro, sino el hecho de que los nazis le descubran a Freud que él es «judío». O mejor dicho, de que él mismo se descubra «judío» y descubra lo inesperado: que lo «siniestro» existe, porque cualquier «excitación», cualquier desequilibrio placentero no es en realidad más que una pulsión de muerte, algo que puede más (que va más allá) que el principio del placer. En ese entorno surgen sin duda no sólo Más allá del principio del placer, sino a la vez sus análisis religiosos (?): El porvenir de una ilusión; Tótem y Tabú, y especialmente su Moisés y el monoteísmo. Freud, que siempre prefirió que en Viena ganaran los nazis a que ganasen los malditos bolcheviques, se tropieza con la brutal realidad de que los nazis, repito, le descubren que es judío. Y entonces sale uno de los textos más desagradables de toda la tradición psicoanalítica, no sólo por sí mismo sino por la influencia social que tal ejemplo de escritura ha podido tener después: el pseudoanálisis histórico de Napoleón. El corso Emperador, según Freud: hijo segundo, gordezuelo y bajo, siempre habría admirado a su hermano José, el alto y bello primogénito, al que quiere odiar pero luego idolatra e intenta imitar, como ocurre con el José bíblico. Por eso Napoleón habría conquistado Egipto (la esclavitud de José), por eso habría nombrado a su hermano rey de España y por eso se habría casado con una viuda casquivana y semiprostituta como Joséphine. La imagen de la represión/sublimación estaba servida (carta a Thomas Mann, Viena 29-11-1936) [85].

Recuperar la escritura psicoanalítica después de esto ha costado años, miserias y grandezas sin cuento. Pero eso es otra historia (no sólo la historia lacaniana) de la que no podemos hablar aquí. Dando por supuesto que todo lo dicho anteriormente no es más que un esbozo acerca de la relación entre la escritura psicoanalítica y la escritura literaria y/o filosófica. Apenas una serie de

observaciones en torno a una correspondencia privada. Como diría Joyce: «Para uso doméstico solamente…».

VI. Los sótanos: Einstein y la verdad, o el anuncio de los diez dólares

Otro síntoma clave puede ser la carta a Einstein en torno a la verdad. ¡Nada menos que a Einstein (el 3-5-1936)[86] el viejo Freud le pone sobre el tapete el problema de la verdad científica! No quiere simpatías ni afectos (los dos en cierto modo son aún excluidos: como judíos y por su lenguaje: mucho más «relativamente» Einstein, obvio). Freud sabe que en el fondo Einstein no cree en su verdad, no la comprende al menos, no la acepta, pese a la simpatía que pueda tener por él. Pero Freud añade algo decisivo: si en mis teorías no hay algo de verdad, entonces ¿por qué ese empeño continuo en demonizarlas, en acabar con ellas? Freud dice literalmente: «Sin embargo, me he preguntado con frecuencia qué es lo que hay de admirable en ellas […] si no contienen un alto grado de verdad […] ¿no cree usted que me habrían tratado mejor si mis doctrinas hubieran incorporado un porcentaje más elevado de error y locura?»[87]. La pregunta es atrozmente corrosiva porque atañe no sólo a lo que sea verdad en la(s) ciencia(s), sino a la tachadura que hace posible la afloración de esa verdad imposible. Y esa tachadura es inquisitorial, es el silencio maldito de lo opaco, o la brutalidad del derrocamiento: derrocar las teorías de Freud significa derrocar al hombre/Freud, el maligno, el contagioso, el brujo. De ahí lo atroz de la pregunta: si mi verdad es mentira, ¿qué es lo que no se quiere que aflore tras esa mentira?

Eso es algo que Freud no puede perdonar: está en plena época de lo siniestro, de la brutal locura de la Humanidad como le escribe a Arnold Zweig el 31-5-1936[88], que pretendía hacer una biografía sobre él. Y de nuevo se plantea el problema de la verdad: «pues la verdad biográfica jamás puede desvelarse del todo […] La verdad es inalcanzable»[89]. Y de nuevo en la carta a Ludwig Binswanger (8-10-1936)[90] a propósito de la conferencia de éste (Concepto freudiano del hombre a la luz de la Antropología): la verdad de lo siniestro de piso bajo, de los sótanos, es lo único que aflora en Freud como verdad. Dice Freud: «Siempre he vivido en el piso bajo y hasta en el sótano del edificio»[91];

mientras que Binswanger[92] habría vivido siempre en el piso alto, el de la Homo Natura, con huéspedes tan distinguidos como la religión, el arte, etc. Demasiada alta cuna para un sótano tan sórdido. Pero ese sótano sórdido no es otra cosa que el paso dramático de la naturaleza a la cultura, o a la civilización, es el malestar siniestro del peso de la muerte o la destrucción. El mito justo de los orígenes, que ahora se ha transformado en escritura transhistórica, y que el psicoanálisis no ha logrado resolver jamás.

Pero Freud se basa para ello en un detalle nimio: el amor a los animales, como síntoma del «paso», incluso de la posibilidad de un paso «no-siniestro». Le escribe así a Marie Bonaparte (para luego prescribirle la no-desesperación a una edad tan joven como 54 años): «La sed analítica de verdad y conocimiento […] explicar cómo se puede querer a un animal como Topsy (o Jo-fi) con tan extraordinaria intensidad […] simplicidad de una existencia liberada de los casi insoportables conflictos de la civilización, belleza de una vida completa en sí misma»[93]. Querer a un animal, querer la vida: la barrera de la opacidad parece rota. Así se lo confirma a la propia Marie Bonaparte el 13-8-1937: «Han bañado a Lün [uno de los pequineses de Freud], y se ha venido corriendo a buscar refugio en mí»[94]. «Se da cuenta Topsy de que está siendo traducida [id est, inscrita en la cultura, JCR]». Para añadir unas pocas líneas antes: «En cuanto un hombre empieza a formular preguntas sobre el significado y valor de la vida está enfermo, pues objetivamente ni uno ni otro existen»[95]. El problema es crucial, es la clave del segundo análisis (la segunda tópica), si no hubiera escrito antes sobre José y la religión; o mejor a la inversa: porque ha escrito antes sobre José y la religión, porque acaba de descubrirse judío «de otra manera». Por eso añade unas líneas más sobre la realidad auténtica de nuestro mundo, la del capitalismo americano y su publicidad. Dice Freud (a los 80 años y su cáncer de mandíbula) algo literal al respecto. Simplemente: «soy demasiado pesimista». Y enseguida la incrustación cultural: «Tengo en la cabeza un anuncio que considero como el más audaz y eficaz de los inventados por la publicidad americana: “¿Para qué vivir, si podemos enterrarle por diez dólares?”»[96].

De la verdad científica al no-significado de la vida; de la verdad brutal del paso de la naturaleza a la cultura (con el interludio del amor a Topsy o a Lün), Freud nos muestra así la otra marca no menos brutal: la de la cultura de la muerte (la cultura como muerte) explicitada claramente en la publicidad americana: no sólo ¿para qué vivir?, sino sobre todo (y ahí él no se fija) el poder sintomal de los diez dólares. ¿Para qué vivir en el mercado capitalista, donde la vida es sólo uso del valor de cambio? Fetichismo de la mercancía/vida que sólo cobra valor en la

muerte. Por supuesto que la cuestión es mucho más profunda[97], pero ni siquiera Freud se está dando cuenta (desde su mundo) de que está describiendo nuestro mundo, precisamente a través de esa socialización de los signos vitales como signos de muerte a través de un valor inexistente excepto en la imagen de los diez dólares. La vida puede no tener significado, pero sí valor, precisamente a través de la muerte, a través de su propia negación absoluta: sólo en esa negación absoluta (la muerte) la vida cobra valor, tiene sentido: el uso/cambio mercantil de los «diez dólares». Y sobre todo de su inscripción en la escritura, en la cultura: id est, en la grafía del espacio publicitario del Mercado. Freud pues no se da cuenta, pero el hecho de que ese signo publicitario no se le haya borrado de la memoria, su tozudez gráfica, implica que hay algo más sinuoso en ese aspecto siniestro del paso de la naturaleza a la cultura. Hay más que una mediación, hay una inscripción (anterior a cada lápida del cementerio) donde la vida sí que adquiere significado y valor: los diez dólares del mercado capitalista son lo verdaderamente siniestro. Y no menos siniestro es que Freud fuera incapaz de apreciar esto, desarrollarlo hasta el extremo.

Pues esa mediación/inscripción del valor de la vida como muerte no era literalmente lo siniestro del malestar del paso de la naturaleza a la cultura (una mediación, insisto, que él sólo es capaz de ver ahora como «bella/buena» en el amor a los animales), sino que esa mediación/inscripción tenía el signo preciso de la moneda (otro signo visible/invisible). ¿No serían entonces esos diez dólares el significado preciso no de la vida como muerte, sino exactamente a la inversa; de la muerte como vida inscrita en la vida de cada día, a través de su valor de invisibilidad? A través de esa brecha inesperada el psicoanálisis de Freud se tambaleaba y sentía el impacto inevitable de lo que luego se llamará «lo social» (Reich, Marcuse, Fromm, etc.). Pero no era lo social, obviamente: la inscripción de la vida en la escritura de los signos del mercado, en la socialización psíquica de la publicidad (pobreza máxima en intensidad, sí, pero máxima en extensión subliminal), ahí radica «moralmente» lo siniestro. Salvo que no es esto algo que Freud fuera capaz de concebir. Lo que le sigue obsesionando es su descubrimiento de ser judío, el problema de la religión, etc. Por eso en una carta del 14-12-1937 (a una doctora desconocida)[98] se vuelve a plantear estas cuestiones a través de las peores imágenes del paradigma evolucionista: origen/niñez/evolución. Dice Freud a propósito del pueblo hebreo, cómo éste «siguiendo mi habitual costumbre» se remontó a los principios. Y aunque no llegó muy lejos, la «primera experiencia de la raza» (sic), o sea, Moisés y el Éxodo, «había condicionado todo el desarrollo posterior hasta nuestros días». Y añade para que no nos quepan dudas: «como un trauma infantil en el historial de

un individuo neurótico»[99].

O sea, que la cuestión no ofrece vuelta de hoja: las semillas tienen siempre que convertirse en árbol, sea en el trauma infantil del éxodo de un pueblo, sea en el trauma infantil de un adulto neurótico[100]. Es Darwin, es el origen evolucionista, el que lo condiciona todo. Y añade (el 17-1-1938), en carta a Ernst Freud, que su trabajo sobre Moisés: «Es mi primera actuación como historiador»[101]. Lo cual, por supuesto, es absolutamente falso: Freud jamás ha sido un historiador. Ni del pueblo judío, ni del niño humano. Ha sido un evolucionista (como por lo demás eran casi todos los historiadores de la época), sólo que él había establecido marcas decisivas de ruptura en ese evolucionismo ingenuo a la hora del trabajo analítico, y es incapaz de establecer tales marcas a la hora de hablar del pueblo judío (que al ser un hecho global él considera como Historia).

VII. Elemental, Dr. Freud: la censura, la mujer, los surrealistas

Y sin embargo dice Freud en carta a Max Eitingon: «"Ya no comprendo este mundo". ¿Has leído que van a prohibir a los judíos alemanes dar nombres germanos a sus hijos? […] la única venganza hebrea puede ser exigir que los nazis se abstengan de emplear los populares nombres de Juan, José y María»[102]. Cuatro de los cinco hermanos de Freud fueron deportados y asesinados por los nazis, al no poder huir de Austria a tiempo. La correspondencia de 1938 está casi toda obsesionada precisamente por su «huida» a Londres, «huida» que le preparan Marie Bonaparte y Ernest Jones. Tres temas le preocupan sobre todo: la censura (en sus dos formas: la externa y la interna) mezclada con el problema de su fantasma oculto: la femineidad. Y un tercer tema, en cierto modo también relacionado con la censura: el problema del arte, coincidiendo con la visita que le hacen los surrealistas en Londres. El problema de la mujer es fantasmal en él, insisto. Le escribe a Jones desde Viena, poco antes de su salida para Londres, señalándole que la censura epistolar (la censura de la escritura) lo tiene desquiciado. El no poder «pensar/escribir» libremente le hace sentirse casi «como una mujer»[103]. Imagínese, le dice a Jones, cómo me siento, sometido a la censura. Yo que había escrito que la incapacidad de la mujer para pensar provenía del hecho de que se les prohibiera pensar en el sexo, y de ahí la declinación de tipo genérico: la incapacidad para cualquier

pensamiento… Imagínese como estoy, concluye. Habría que concluir: ¿como una mujer? No deja de ser sintomática esta correlación entre censura interior y censura exterior, como si dijera: yo nunca he sido mujer porque nunca me he dejado dominar por la censura, siempre he expresado libremente mis convicciones, mis pensamientos. Obvio, Freud es hombre y por tanto no sólo se puede expresar, sino sobre todo puede pensar, no tiene la «debilidad fisiológica mental de las mujeres» al respecto. Claro que la cuestión fisiológica no es propiamente de Freud (sería imposible pensarlo a estas alturas), sino, como hemos visto, una incapacidad del «fantasma» psíquico-sexual de toda la época, desde el Schopenhauer de Nietzsche a la vida cotidiana. Pero lo sintomal es que Freud traiga aquí a colación esta vieja frase del Dr. Paul Möbius, un sexólogo alemán muerto en 1907. Y es sintomal porque en efecto Freud jamás se había callado, jamás creía haber censurado sus pensamientos ante nadie, pero ese nadie era precisamente el mundo médico/académico al que él despreciaba, al que él consideraba en efecto nadie. Así que la censura de nadie no es censura externa (la censura interna Freud la da por superada. Prueba: su capacidad de pensar, su inteligencia superior como «hombre-sabio»). Cuando la censura externa se convierte ahora en algo se convierte en invencible, deja de ser nadie para interiorizarse. Freud se siente censurado interiormente, se convierte en mujer, se siente como una mujer. ¿Y por eso trae a colación, al cabo de los años, el terror ante la debilidad fisiológica, que él realmente no habría cambiado, sino que tan sólo habría transformado en psíquica? ¿No es terrorífico sentirse mujer, sentirse el otro indefinible, el incapacitado para pensar? ¿No es esa aparición inesperada de lo otro en el mundo cotidiano lo verdaderamente siniestro, Dr. Freud? ¿Es que acaso no está usted tan convencido de que lo psíquico sea independiente de lo fisiológico/genético, de que el no pensar no signifique literalmente –fisiológicamente– ser mujer? ¿Por eso sus problemas con el inconsciente de la mujer? ¿Es algo complicado todo esto o es elemental, Dr. Freud?… Claro está que siempre queda una esperanza de cura: la imagen idealizada de la Estación Victoria, de su llegada a Londres, donde por fin podrá hablar sin censura, la tierra prometida. Que no es tan prometida porque la edición inglesa de Moisés y el monoteísmo enseguida presenta problemas. El profesor Charles Singer lo considera un ataque a la religión. Es un libro demasiado arreligioso, anticristiano, le dice Singer. Freud vuelve a sentirse desconcertado ante el hecho de que la censura también exista en Inglaterra, y convencido de que en realidad en su libro no ofende a nadie. Quizá sólo puedan sentirse ofendidos los judíos, pero eso le resulta incomprensible, puesto que de hecho él se está construyendo interiormente como judío, como el viejo Jacob de la novela que está escribiendo Thomas Mann: José y sus hermanos. De nuevo la censura exterior se le infiltra

como censura interna. Si antes la censura política le había convertido en mujer/no pensante, ahora la censura ideológica lo convierte en judío-no judío, o sea en nadie. Si siempre la censura médico/académica era nadie para él, ahora es él quien, viejo y enfermo, se ve convertido en nadie. Se defiende a través de la fecha inscrita en el ataque. El equívoco radicaría en todo caso (dice: para ser algo, para no ser nadie) en que él es un judío arreligioso. Moisés es un libro que prolonga Tótem y Tabú, un libro escrito hacía veinticinco años. O sea una indagación sobre la religión desde presupuestos analíticos. Si él siempre ha considerado a la religión como «el porvenir de una ilusión» no iba a renunciar ahora a lo que él considera la verdad científica. Si los judíos se han vuelto cobardes a lo largo de los siglos, él en eso no tiene arte ni parte. «Por ello debo arriesgarme» (carta a Charles Singer, Londres, 31-10-1938)[104].

Pero hay algo más que llama la atención en esta carta: lo que no hay en absoluto en su Moisés (que se publicará finalmente en Londres y Nueva York en 1939) es el más mínimo ataque a la cristiandad. Entre otras cosas porque Freud puede concluir aquí, como en el texto de Brecht tan aludido: «Cogidos juntos, colgados juntos»[105]. El tercer tema básico que apuntábamos es el de la visita de los surrealistas en Londres, algo que señala en una carta a Stefan Zweig[106]. Los surrealistas, que «al parecer me han elegido como su santo patrón», le parecen todos «chiflados incurables». Como decíamos, sólo le llaman la atención los ojos chispeantes y la maestría del «joven español» (o sea, Dalí) que curiosamente le hace pensar nuevamente sobre el tema análisis-arte. Y el tema de la censura sigue inscrito en el ámbito de la expresividad artística. Es la vieja opinión de siempre: «el concepto de arte desafía toda expansión mientras la proporción cuantitativa de material subconsciente y de funciones preconscientes no permanezca dentro de límites definidos [subrayado mío, JCR]». Y Freud concluye: «Mas sea como fuere, se plantean graves problemas psicológicos»[107].

VIII. Inconsciente judío e inconsciente ario: la imposibilidad de las biografías (Stefan Zweig) y la cuestión del actor (Chaplin)

Entre finales de 1933 y principios de 1934, Freud ya había escrito sobre el problema de las «cuestiones político/censoriales», pero interiorizándolas como

mero «espectador». Lo señalábamos antes: la revolución bolchevique en Austria es anegada en sangre y Freud piensa que lo mejor es que haya ganado el nazismo austriaco, en vez de los partidarios del marxismo (esto lo pensaron la mayoría de los liberales y republicanos españoles, y europeos, de la época: Freud no es una excepción), y que a fin de cuentas los nazis austriacos se comportarán mejor que los alemanes. La lectura política de Freud no va más allá de sus convicciones pequeñoburguesas, pues, en realidad, lo que a él le interesa es el problema de la política académica. Id est, cómo introducir el psicoanálisis en la universidad, intentando compaginarlo con la psicología. Es la carta a Judah Magnes, del 5-12-1933[108], y el problema es de nuevo judío, pues atañe a la Universidad de Jerusalén. Pero puede extenderse a cualquier ámbito. Para Freud la cuestión está clara: el psicoanálisis, que tiene como objeto el subconsciente, no tiene por qué ser contrario a la psicología que tiene por objeto los fenómenos conscientes. En consecuencia, el psicoanálisis podría situarse como una introducción previa a la psicología. Donde se juega el problema es en la práctica, y Freud es implacable en esto: lo que no se puede tolerar es un falseamiento del psicoanálisis mezclándolo de modo subrepticio con la psicología académica. De esa mezcla no puede salir más que mentira, y es un ejemplo latente de censura, aunque Freud no lo denominará así, sino como un nuevo «rechazo» al psicoanálisis mediante un «mediocre disimulo». Y la presión de la censura continúa interiorizándose ante los acontecimientos de Alemania (id est, la subida de Hitler al poder). En la carta a Oskar Pfister (18-5-1933)[109], tras hablar de la muerte de Ferenczi, y de que Suiza no ha acogido a dos hijos y al yerno de Freud, inesperadamente la lectura política (la censura) se transforma de modo inmediato en lectura antropológica: lo importante no es tanto Hitler o la falta de asilo, sino el mal perenne inscrito en la Naturaleza Humana. El mal es ya algo más que la pulsión de muerte o lo siniestro: es lo esencial. La censura de nuevo se ha interiorizado. Pero con un matiz curiosísimo: la Naturaleza Humana concebida como mal esencial no es una esencia única, sino multidividida, diseminada. La verdaderamente mala es la Naturaleza Humana ¡cristiano-aria! Es asombroso este nuevo fantasma sintomal en Freud: la fusión entre cultura y naturaleza, su obsesión, se escinde no como categoría antropológica, sino como categoría donde los términos oscilan: ¿qué es una naturaleza cristiano/aria? Por supuesto que luego oiríamos hablar mal (en el 1968) de ese alucinógeno cultural llamado «cultura judeocristiana», y por supuesto que una lectura superficial nos diría únicamente que Freud tan sólo se limita a invertir los términos del enemigo. Si los nazis hablaban de la Naturaleza Humana judaica (negando incluso la categoría de Humanos), ¿por qué no responder hablando contra la Naturaleza Humana cristiano-aria? Y enseguida aparece la censura de nuevo, pues Freud

comienza a interiorizarla hasta el extremo[110]: señala, en este aspecto, cómo la correspondencia con Einstein ha sido publicada en francés e inglés, pero absolutamente prohibida en Alemania. El juego de manos resulta atroz. El enemigo visible es el nazismo, por supuesto, pero el nazismo está utilizando los mismos argumentos que Freud: la relación cultura-naturaleza[111], y eso es lo que atenaza a Freud e, insisto, lo que le aterra. De ahí que tenga que introducir ese hecho inesperado, ese intersticio insólito: la naturaleza humana cristiano/aria. Ese es su verdadero enemigo invisible. Tan puro es el judío como el ario, no admiten mezclas, pero la mezcla no es sólo sanguínea (en su infraestructura antropológica), sino también superestructural en sus líneas culturales: cultura judía vs. cultura cristiano/aria. No es incongruente que Freud haya interiorizado la cuestión de la censura hasta este extremo. Es que no sabe cómo salir de la red, sino intentando darle un «marco histórico» (aunque obviamente sea «historicista») que desequilibra todos sus planteamientos. Todos sus planteamientos –lo sabemos– no sólo por la pegajosidad interna con que la dicotomía cultura/naturaleza se arrastra en el psicoanálisis, sino porque aún el 10-8-1932[112] Freud escribe al conde Von Keyserling anotando recibo del libro Meditaciones Sudamericanas. Libro donde Freud lee simplemente la escisión «originaria» entre las sociedades primitivas, «dominadas» por los impulsos elementales «instintivos» (algo, añade, que «nos es familiar», o sea, que es nuestra base), frente a las sociedades supuestamente civilizadas, como Europa, donde la civilización y/o la cultura no son más que un «disfraz» y un «camuflaje», no sólo de nivel global sino particular, privadamente humano, como se ha demostrado «estudiando a nuestros pacientes y a nosotros mismos» (un aspecto que el propio Freud desarrollará más ampliamente, y a sugerencia de Einstein, en el ensayo publicado en 1933: Warum Krieg?, ¿Por qué la guerra?, y por supuesto en El malestar en la cultura). Que Freud se quede indefenso ante el enemigo visible y sólo sepa invertirlo es, obviamente, una consecuencia de la extrapolación que él está continuamente realizando desde el planteamiento puramente literal de sus descubrimientos «científicos» hacia el ámbito más totalizador, de esa misma terminología enunciativa, que pretende abarcarlo todo. La literalidad de sus planteamientos científicos, como es obvio, consiste en el continuo empeño por separar hasta lo posible los planteamientos fisiológicos de los psicológicos en los procesos «nerviosos», histéricos o neuróticos. Por seguir con la correspondencia, se lo dice claramente a Alexander Lipschütz desde Viena, el 12-8-1931[113], donde de nuevo resurge la sombra de la censura académica («la hostilidad hacia el psicoanálisis»). Y curiosamente sigue achacando esa hostilidad a cuestiones «fisiológicas» de los investigadores: sólo los constitucionalmente dotados son capaces de llevar a cabo un trabajo

científico. Lipschütz no es de los que sitúan como alternativas mutuamente negativas a la endocrinología y al psicoanálisis. A Freud le complace que su colega se haya dado cuenta de que los procesos psíquicos no pueden ser explicados «directamente por las funciones glandulares»; o a la inversa: como si la comprensión del mecanismo psíquico «pudiera reemplazar el conocimiento del proceso químico con él relacionado». Esto no es un mero texto «aliancístico». Es la escisión literal (pero contigua, metonímica) que Freud siempre ha buscado, y que considera plenamente garantizada ya en ese año 1931: el elemento «somático» vuelve a retornar; lo químico y lo psíquico están relacionados incluso en la necesidad de «dar pastillas». Pero la mente siempre puede más. Ésta es la última roca a la que se aferra el último Freud: la psicología va ya por delante de la biología. Si hay fallos hay que achacárselos al «retraso biológico», no al «retraso» psicoanalítico. Este Freud último está ya perfectamente seguro de su «ciencia», de haber encontrado el resquicio exacto en la relación Cultura/Naturaleza. Puesto que, como venimos viendo desde siempre, la temática cultura/naturaleza, en cualquiera de sus variantes, era la dicotomía que Freud consideraba como el verdadero secreto oculto de sus éxitos. Pero, a la vez, resulta igualmente indudable que Freud jamás hubiera reconocido ese estar entretejido en el enemigo invisible, ese «real» (como diría Lacan: su verdadero nudo borromeo) de lo somático/biológico, sino como el hueco de la barra, el intersticio psíquico del «yo» –su descubrimiento– y la especificidad de su escritura analítica no como algo subjetivo sino como algo «ya objetivado». Entre otras cosas, como le escribe el propio Freud a Stefan Zweig (7-2-1931) [114], a propósito del libro de Zweig Los médicos de la mente, en el que hablaba de Freud: «Es un hecho general y bien conocido que a nadie suele gustarle su propio retrato, e incluso que se niega a reconocerse en él»[115] (loc. cit.). Incluso para reprocharle a Zweig que no hubiera hecho bastante hincapié en el sistema de libre asociación (clave entonces del psicoanálisis) y, por supuesto, que atribuyera la Interpretación de los sueños a los recuerdos del Freud niño que soñaba, lo cual era absolutamente falso.

De alguna manera el choque, aunque leve, era inevitable, porque Zweig tenía que hacer «biografías» al gusto de la época, es decir, relacionando la vida del autor con sus obras, y para Freud eso resultaba inaceptable no sólo respecto a sí mismo, sino porque negaba la objetividad científica de su descubrimiento: su roca inabordable eran los sueños, y eso había sido una construcción científica, no una mera excrecencia biográfica. Más: lo que verdaderamente Freud había descubierto era el poder del inconsciente a través de la ficción y la fantasía (de ahí la asociación libre y los sueños), y eso no se lo podía arrebatar nadie. Como

hemos señalado, el esquema de su desarrollo intelectual estaba claro: a) descubrimiento de la hipnosis/abandono, b) descubrimiento del interrogatorio «catártico» diurno/abandono, c) descubrimiento de las ficciones y las fantasías en las asociaciones libres/descubrimiento de la «mentira» de los enfermos; a raíz de ahí: el traslado de las ficciones y las fantasías al lugar nocturno de la no-mentira. Los sueños (y finalmente la aparición del mal o de la pulsión de muerte, etc., hasta la reconciliación última de todos sus planteamientos en el Abriss).

Esta serie de cuestiones claves no tenían de hecho nada que ver con la relación cultura/naturaleza excepto en la escisión matriz (lenta y progresiva) entre procesos somáticos/orgánicos y la independencia de los procesos psíquicos. Nada más. Pero el éxito de la roca de los sueños le obliga continuamente a amarrarse a la división naturaleza/cultura (similar en cierto modo a lo somático/lo psíquico y a su interrelación). Y no sólo a volver a la supuesta escisión de base, sino a tratar de omnicomprender el mundo a partir de ella. Por ejemplo, la histérica o el neurótico crean fantasías, producen ficciones (como en los casos originarios de Anna O., etcétera)[116]. ¿Qué relación tiene eso con el papel del actor –Chaplin, por ejemplo– o con la ficción real de la materia del cuerpo (en las obras de Leonardo o en el Moisés de Miguel Ángel)? Lógicamente, es aquí donde Freud comienza a trastabillar, y curiosamente porque construye «biografías» en el mismo sentido que él le había reprochado a Zweig. Así, los personajes de Chaplin serían incomprensibles sin su vida adolescente; pero peor: La Virgen y Santa Ana de Leonardo serían más incomprensibles aún sin zambullirnos en la niñez del artista. Freud vuelve a darle la vuelta al enemigo: la relación vida/obra (que tanto le había reprochado a Zweig) respecto a su método científico, es la misma que él utiliza para analizar el método artístico de Leonardo o de Chaplin. Aunque con matices, por supuesto. Chaplin es un actor que representa un papel –una fantasía, una ficción–. En este sentido puede haber una cierta correlación con el procedimiento metodológico de los sueños o de la libre asociación. En realidad por eso Chaplin se expresa a sí mismo, crea un papel, lo representa, incluso se parece a «nuestros enfermos mienten». Pero el caso de Leonardo es distinto[117]: es un artista y por ello alguien que no miente sino que expresa la realidad oculta, originaria, genuina. Sus impulsos infantiles al fin liberados, sus deseos ocultos y reprimidos, la actuación de la censura… ¿Pero a quién censura Freud? Evidentemente a sí mismo. Su trayectoria intelectual es absolutamente objetiva porque la ciencia es objetiva: por eso sus sueños infantiles no tienen nada que ver con el descubrimiento de los sueños. Por el contrario, la trayectoria de Leonardo es artística; por tanto subjetiva, por tanto sólo analizando sus

orígenes sexuales infantiles se puede explicar su obra de juventud y madurez. Si la ideología «cultura aria/naturaleza aria» aprisionaba a Freud en el caso de Hitler, la ideología de la ciencia objetiva vs. el arte subjetivo lo aprisiona en sus análisis artísticos (y no me refiero a cuando los usa como mera ilustración de sus obras, pues ésa es otra cuestión). También es otra cuestión, repito, el caso de Chaplin y del actor en general. Las cartas a que me remito corresponden a abril de 1931. La primera está dirigida a Yvette Guilbert, desde Viena (8-3-1931)[118] y la segunda a Max Schiller (también desde Viena: 26-3-1931)[119]. En la primera carta le contesta a la actriz Yvette Guilbert que en realidad no le convence el hecho de que ella atribuya sus éxitos a su capacidad de cambiar su verdadera personalidad por otra, la del personaje que encarna. Freud no se da por satisfecho, y su argumento es sofístico: eso –dice– no explicaría por qué todo el mundo no es capaz de ser actor (claro que esto se vuelve contra Freud: ¿por qué no todo el mundo es escritor?), si cualquiera puede cambiar su personalidad por otra. Sofístico, porque en verdad lo que a Freud le molesta es el término «personalidad». Más bien piensa que la persona del actor sólo aparece no cuando se anula la persona, sino cuando se dejan aparecer ciertos rasgos de ella «que no tuvieron oportunidad de desarrollarse y los deseos reprimidos surgen en escena para representar el personaje»[120], dándole así apariencia de verdad real. O sea, como todos estamos desgarrados, sólo la presencia del desgarro puede convertir la representación en presencia real, y en identificación con el público –desgarrado a su vez–. Sólo, en fin, si lo oculto halla su expresión: y de nuevo la visión que Freud tiene del arte salta a las claras. O el arte es expresión de la verdad oculta o no es. Así Chaplin: que halla autocompensación al fingir de verdad su propia adolescencia miserable y desvalida, etc. Ahora bien: al tener que distanciarse de su propia verdad oculta para percibirla y presentarla (más que representarla) Mme. Yvette (prostituta e ingenua, criminal y virgen) no tiene que desgarrarse (en cuatro o seis personajes) en lugar de expresar sus deseos infantiles, su verdad oculta. Chaplin, aunque (re)presenta siempre el mismo personaje, ¿no supone un desdoblamiento continuo en miles de gestos que le dan corporeidad? El término de verdad real no es lo mismo para el actor (se parece mucho al distanciamiento de Brecht) que para el artista por excelencia (en esto no se parece a Brecht para nada); o sea, el expresivismo biográfico (sin distanciamientos) y «subjetivo» de Leonardo o del Moisés de Miguel Ángel. Quizás por ello Freud concluya su carta a Max Schiller diciendo que acaso sus planteamientos sobre el actor no sean ciertos. Y sin embargo pocas veces duda, en el fondo, de los planteamientos sobre Leonardo o Miguel Ángel[121]. Quizás el actor, como mero representante, no es en el fondo un verdadero artista, una verdadera expresividad real. Freud vuelve a sentirse «atascado» en su propia red.

En el fondo era la red en que lo había atrapado Stefan Zweig al escribirle su biografía: otro enemigo invisible.

Pero no existen sólo los enemigos invisibles. También los visibles, los que intentan explicarlo todo a través del psicoanálisis, especialmente desde los años veinte y treinta, incluyendo por supuesto la literatura o el arte. (No olvidemos que la primera gran crítica favorable, acerca de su trabajo sobre la Histeria, Freud la recibe de un profesor de Historia de la Literatura)[122]. Y el propio Freud es consciente de esto y de que tiene que espantar a esos fantasmas como a las moscas. Por ejemplo, en la respuesta a Richard Flatter (Viena, 30-3-1930) [123], quien, al enviarle su traducción del Rey Lear, le pregunta si se puede considerar como un caso de histeria. Educadamente Freud lo tritura diciéndole que nadie puede esperar de un poeta una descripción clínicamente exacta de una enfermedad mental. Y concluye taxativamente que Lear «no me parece que justifique una diagnosis de histeria»[124] (¡pero no lo había hecho el propio Freud al hablar de Hamlet el neurótico, y por supuesto del modelo del todo, el Edipo!). La censura aquí se ha desplazado: no se trata de que el análisis se expanda hacia otros ámbitos, sino de impedir que el análisis sea invadido, tergiversado, que a la larga pierda su objeto. Y es curioso que frente a otro enemigo externo (el discurso, no la persona), como Romain Rolland, Freud escriba, el 19-1-1930[125], nada menos que en defensa del racionalismo del psicoanálisis, frente a cualquier tipo de misticismo, y que plantee que su objeto es únicamente la búsqueda, decíamos, de una especie de embriología del alma, e incluso que los términos utilizados en su nomenclatura «son casi siempre meramente descriptivos», y no deben ser considerados como «nociones fuertes». Aunque sí aluda de pasada a un enemigo interno, a Jung, que ése sí es místico porque está separado hace ya años de nosotros. Pues, en efecto, Rolland le había enviado a Freud sus textos sobre la mística hindú, y Freud reconoce que tenía deseos de meterse en su jungla, pero que no lo había hecho un poco por su «sofrosine» griega, su solidaridad judía y su timidez filistea: «no es tan fácil rebasar los límites de la propia Naturaleza»[126], añade. Y así, obviamente, Naturaleza empieza a significar ya naturaleza cultural, casi antropología histórica (como habíamos señalado antes).

Rolland lo llama racionalista, y Freud acepta el término aunque detecta cierta ironía en él. Pero lo prefiere a místico («ése es Jung») a quien atribuye también las nociones de introvertido y extrovertido. Para nosotros, dice Freud, ambas cuestiones suelen mezclarse y no tienen valor teórico. Es entonces cuando vuelve a trazar el cerco sobre sus propios términos: «expresiones, tales como

regresión, narcisismo, principio de placer, etc., son de naturaleza puramente descriptiva y no llevan implícito ningún intento de evaluación»[127]. Se trataría solo de armonizar las «exigencias de la vida instintiva (el "Id") y las del mundo exterior». Rolland intentaría descifrar la incógnita del universo. Freud («nosotros») sólo busca la embriología del alma, y por tanto sus conceptos son inútiles por lo que hace al «mundo exterior y foráneo»[128].

Las afirmaciones de Freud son fabulosas, nos dejan de hielo. Por primera vez analiza la lógica interna de su propia escritura: los términos del análisis son aproximativos, sólo tienen valor dentro de sí mismos. Pero hay más, puesto que en 1930 ya ha escrito cientos de páginas sobre el mundo exterior y foráneo, páginas que irá aumentando posteriormente como es bien sabido. ¿Entonces? Quizás haya una explicación plausible. Pues si hay algo que Freud no tolera es que se considere a sus planteamientos como algo místico o de cuento de hadas. Y es así como teme que el análisis se difunda, con esa aureola. Por eso valla su territorio: contra el enemigo exterior (el misticismo de Rolland en este texto) y contra el enemigo interior (el supuesto misticismo de Jung, ya para siempre el extraño).

IX. ¿O no tan elemental, Dr. Freud?

Ya lo había señalado, en cartas anteriores dirigidas al propio Romain Rolland (14-7-1929[129]; 20-7-1929[130]), en las que reprochaba a éste que denominara al planteamiento freudiano como «oceánico», pero precisamente en el mismo momento en que Freud está terminando su texto sobre El malestar en la cultura[131]. A Lou Andreas-Salomé (28-7-1929)[132] le dice que el ensayo, que sólo (?) trata de la civilización, del sentimiento de culpabilidad, de felicidad, etc., le parece un tanto superfluo y que lo ha escrito casi por aburrimiento. Falso absolutamente: Freud sí que quiere ser «oceánico», pero teme a veces no moverse en aguas seguras, y que retorne el mito del cuento de hadas sobre su trabajo nuclear, el científico. Un leve desliz hacia afuera y todo lo de dentro se derrumbaría. Por eso no le gusta lo que Thomas Mann ha escrito sobre él, le dice a Lou: es interesante, pero sólo hay un barniz de psicoanálisis; el resto es parafernalia. Salvo que hay algo más en esta carta a Lou, que quizás únicamente podía decirlo a ella: tú sabes mi desprecio por mis compañeros, mi escepticismo

total, mi rechazo. Ahí radica el verdadero origen de El malestar en la cultura. Por ejemplo, que Thomas Mann lo hubiera incluido en un texto sobre el romanticismo[133], y que Mann lo considerara como un escritor romántico. Pero su convicción romántica de ser un genio aburrido, lleno de ennui y spleen ante el mundo, no se parece a la versión de Mann, sino que se parece mucho más a la de Stirner: el único y su propiedad. El resto no es más que cultura, el malestar de la basura existente: «En lo profundo de mi corazón no puedo evitar la certidumbre de que mis queridos congéneres, salvo unas cuantas excepciones, no sirven para nada»[134]. No es que Freud quisiera ser oceánico; es que el Océano soy yo (y tu-excepción, mi amada Lou). Yo sólo soy el capitán Nemo de las profundidades. Lo demás es superficialidad inútil, vacío, nada. O peor aún: lo demás, esa superficie plana, no es más que mi enemigo visible/invisible; por eso yo me escondo de él, pero le ataco desde las profundidades. Nemo, sí, el dueño del océano, el de la tercera revolución: la tierra no es nada. Galileo (sólo importa el sol), Darwin (el hombre no es nada: sólo importa su animalidad) y ahora yo, Freud, el oceánico: ni siquiera importa el sol, ni siquiera importa la animalidad: sólo importa la vida que existe únicamente en el fondo del mar, el resto es cultura, malestar, lo siniestro, la muerte. Por eso os tenéis que disfrazar, y enmascarar en la religión o en el miedo. Yo os he hecho vomitar y tenéis miedo hasta de mi «peste» que es vuestro propio vómito: no valéis nada.

Por supuesto que El malestar en la cultura, decíamos, se puede interpretar de muchas maneras. Pero es curioso que, a su íntima Lou, Freud le lea el libro a través de esta ceguera romántica: tú y yo, y lo demás no vale nada. Sólo mi secreto, mi submarino, el inconsciente… (De ahí quizás, también, las cartas sobre la psicología de las masas y de la religión, como también sobre la psicopatología de la vida cotidiana).

Sin duda alguna el problema básico para Freud es el del evolucionismo que hemos llamado kantiano o geológico: por acumulación de estratos. Desde esta perspectiva, pues, no puede haber «Aufhebung», superación, supuesto progreso. El evolucionismo geológico de Freud no permite que las escamas viejas se desprendan de la piel. Así, «todas las antiguas capas superpuestas culturales –de la Edad Media, de la de Piedra e incluso de la prehistoria […]– continúan viviendo en el interior de las grandes masas». Es de este modo como comenta el optimista libro El evangelio de la existencia (Gospel of Living), del Dr. Richard S. Dyer-Bennet (Viena, 9-12-1928)[135], incluso comparándolo con el rechazo que ha tenido su propia obra El porvenir de una ilusión, acerca de la religión como supuesta alienación de esperanza frente a la realidad brutal de la condición

animal, de la Naturaleza. Que Freud no se haya hecho jamás ninguna ilusión en este sentido es obvio. Pero no es menos obvio que jamás ningún crítico se haya dado cuenta de que si el evolucionismo de Freud no es hegeliano, ni «progresista» (sic), sí es evolucionista (su eterno retorno al origen), sólo que evolucionista kantiano o geológico. Un pequeño matiz que (como venimos indicando continuamente) resulta definitivo en los planteamientos freudianos (como en cierto modo en los de Nietzsche). No es extraño así que en 1928 (carta a George Sylvester Viereck, 20-7-1928)[136] llame déspotas en el mismo sentido a Mussolini y a Lenin (adelantándose así en años al concepto de «totalitarismo» explayado sobre todo por Hannah Arendt), porque –en pleno kantismo– la política es algo perteneciente al ámbito de la moral práctica «impura», mientras que (dos líneas más abajo, en la misma carta) confiesa que le resulta difícil establecer «evaluaciones literarias», porque la literatura pertenecería al ámbito de la «voluntad pura» objetiva, y además tiene simpatías objetivas por el autor de la obra. No digo que no haya judaísmo en Freud, digo que en él (como en Arendt) el verdadero trasfondo es siempre latentemente kantiano. Por supuesto como lógica interna, no como filosofía explícita (a la que sin embargo siempre aspiró Freud). De cualquier modo, en una carta a Werner Achelis (Viena, 30-1-1927)[137], Freud señala que la metafísica será desechada pronto, como una especie de Weltanschauung religiosa. De nuevo vuelve a aferrarse a la roca de los sueños y le reprocha a Achelis que éste los «pansexualice», y que además no haya entendido bien el «acheronta movebo»[138] que encabeza el texto. No se trata de «agitar el mundo subterráneo», sino de descubrir las capas subterráneas del inconsciente o del subconsciente, o sea: «El deseo rechazado por los departamentos mentales superiores…»[139]. De nuevo las capas geológicas: las capas subterráneas, las capas superiores. Que este inconsciente (ideológico/kantiano) sea en él más fuerte que el judaísmo religioso (lo que quiere decir traducido: que yo soy el que ha descubierto el psicoanálisis), el propio Freud lo explicita claramente en una carta a Enrico Morselli (18-2-1926)[140] en la que le señala que el psicoanálisis no es propio de la mente judía. Incluso matizando que, aunque hace mucho que se separó de la religión judía, siempre se ha sentido solidario con su pueblo. Pero el psicoanálisis es mío: una nueva territorialización, una nueva cesura, un nuevo vallado del campo. Y de ahí que se revuelva una vez más contra la censura exterior: a Julius Tandler el municipio de Viena le ha prohibido el ejercicio del psicoanálisis, con la excusa de no ser médico. Freud se rebela[141]: ni el psicoanálisis es una materia puramente médica ni se enseña en la Universidad. El municipio ha actuado pues, en su censura, sólo en favor de los intereses médicos y en contra de los pacientes y de la ciencia[142]. La ciencia, o sea, para

Freud la práctica invisible entre el saber/no-saber, siempre implicada. Por ejemplo, cuando –a su vez– censura a Fritz Wittels que haya escrito su biografía. Al problema de saber poco se añade el de pretender saber demasiado (15-8-1924)[143]. Usted sabe demasiado poco sobre mí, le escribe a Wittels, pero sobre todo cree saber demasiado. El asunto de la cocaína (como descubrimiento de anestesia ocular, pero «vitalmente» como fracaso fatal para Freud), o por supuesto el asunto de su extraña relación de diez años de dependencia respecto a un «numerólogo» fantasioso como Fliess, son cuestiones que siguen ardiendo en la piel de Freud. Una relación donde además subyace el tenebroso asunto del «plagio» en torno al asunto de la homosexualidad, la bisexualidad, etc., donde andan mezclados los nombres de Stekel, de Weininger, del propio Fliess, etc. De 1924 (13-1-1924)[144] es una carta de clara ruptura con Stekel, aunque sólo por motivos personales. Y ya a finales de 1923 (18-12-1923) había escrito una carta más suave al propio Wittels[145] sobre su biografía (Sigmund Freud: su personalidad, sus enseñanzas y su escuela, Londres y Nueva York, 1924). Dice comprender que lo trate como «un gran hombre», con luces y sombras por tanto, como un camino no-rectilíneo, que haya acertado en su ruptura con Adler pero no en su ruptura con Stekel (porque según Freud, Wittels lo «ve» desde el punto de vista de Stekel), al que denuncia como «carácter traicionero y su absoluta falta de honradez»[146]. Todo lo contrario de su admiración por Romain Rolland. A éste le reconoce su «amor a toda la Humanidad»[147], pero de nuevo hace un trastrueque entre Naturaleza e Historia. Él, Freud, no puede olvidar que pertenece a un pueblo asustado desde la Edad Media, considerado el autor de la peste (quizás por eso él, Freud, se reivindica como portador de la peste), y hoy responsable de la caída del Imperio austro-húngaro y de la derrota germánica. Pero esa historia no es más que un disfraz de la Naturaleza: «si en el curso de nuestra evolución no aprendemos a desviar a los propios instintos de la senda que conduce a la destrucción de nuestros semejantes; si continuamos odiándonos […] y exterminándonos»[148], incluso exterminando los recursos de la Naturaleza (Freud ¿ecologista?), entonces no hay futuro. Jamás podremos resolver el conflicto clave «entre nuestra naturaleza instintiva y las exigencias de la civilización». Sólo queda un camino: partir del análisis del individuo para llegar a comprender los conflictos de la sociedad. Y en términos semejantes le escribe a Georg Groddeck, a propósito del libro que el segundo acaba de publicar sobre el Ello (El Id), anunciándole precisamente la publicación de su próximo libro sobre El Ego y el Id (Viena, 1923)[149]. En el mismo sentido le había escrito un año antes al escritor Arthur Schnitzler desde Viena (14-5-1922) [150] reconociéndole que, bajo su pátina poética, él (Freud) ha descubierto la verdad de ese conflicto terrible entre el yo y la sociedad, entre la naturaleza y la

civilización, entre el amor y la muerte, y le recuerda su propio libro de 1920, Más allá del principio del placer, donde «traté de destacar a Eros y al instinto de muerte como los principios dominantes cuya interrealización se encuentra en la base de todas las incógnitas de la existencia»[151]. Eros y Tanatos serían así el espíritu/geológico (el instinto mortal en el fondo) que atravesaría todas las capas evolutivas depositándose en ellas como escamas conformativas, sin posibilidad de desprendimiento. Es lo propio del espíritu geológico (tendencia a lo inorgánico) en su lucha contra el espíritu biológico (perpetuación de la especie). Una evolución repetitiva que se crea no a favor de sí misma, sino en contra de sí misma, en contra de su propio hábito vital: la muerte (geológica) siempre puede sobre la vida (biológica). Sobre todo porque el poder biológico es también una capa enquistada: por ejemplo el pueblo judío, los pueblos primitivos o el pueblo ruso. Se lo escribe claramente a Stefan Zweig en 19-10-1920[152]: El análisis de un ruso «típico» es más claro que otros porque en el ruso-típico no hay tanta diferencia entre lo oculto y lo consciente. Por eso la dualidad o la ambivalencia son ahí muy perceptibles. Puesto que la histeria y el arte tienen una misma constitución psíquica y una facultad orgánica básica, el problema sólo radicará en averiguar el camino dual que escinde a esa vida psíquica en dos campos[153]. Dostoievski, que es el caso analizado por Zweig[154], no sería así más que un masoquista gobernado por las alas bicéfalas del racismo y del padre, un masoquismo placentero y rebelde a la vez, mezclado con un sentimiento de «culpa/redención». A Freud le interesa cómo el lenguaje de Zweig se va acercando a la naturaleza íntima del tema, cómo en el fondo está descubriendo este carácter histérico/bicéfalo de Dostoievski, una manera casi oculta de decir que a través del lenguaje artístico sí se puede descubrir el secreto de lo natural/cultural como conflicto, casi como él lo había hecho en los sueños. El lenguaje de Zweig sería así: «como la acumulación de símbolos en un sueño que permite a aquello que está oculto filtrarse, poco a poco, con claridad cada vez más acentuada»[155]. En suma, que Zweig casi ha conseguido filtrar el hecho básico de que Dostoievski era un ruso-típico, muy cercano pues a los pueblos primitivos en su transparencia entre lo visible y lo oculto. Claro que no se trata sólo de Dostoievski. Si ya habíamos visto cómo todos los surrealistas le parecían unos chiflados, lo mismo opina de los expresionistas alemanes, y le da las gracias a Oskar Pfister por negarles el título de artistas (21-6-1920)[156]. Así que entre primitivos, chiflados y rusos-típicos, Freud arregla de un tajo sus problemas estéticos. Menos mal que le resultaba difícil hacer evaluaciones literarias (aunque las haga con Zweig, Rolland o Thomas Mann, siempre que le alaben y les crea próximos a él. En el fondo no habría lenguaje artístico, sino sólo psicoanalítico). Sólo que hay más: el prejuicio clasicista de Leonardo o

Miguel Ángel aflora también en su apreciación de Don Quijote. Se lo escribe a Groddeck el 8-2-1920[157]. Don Quijote sería el prototipo inmortal de toda novela humorística, hasta que el héroe crece en manos del autor convirtiéndose en algo más serio de lo que se había pretendido originalmente. Lo cual es absolutamente verdad respecto al Quijote, pero no respecto al modo de leer la literatura que tiene Freud: o hay prototipos inmortales o no hay literatura seria, artística. Ese clasicismo inmortal es su manera de aferrarse a la vida mortal. Ante la muerte de su hijo se siente herido, de modo amargo, irreparable y narcisista, pero como «ateo confirmado» no puede acusar a nadie ni tiene a dónde acudir con sus quejas. Solo los clásicos, Schiller: «Las invariables y recurrentes horas del deber»; Goethe, «El caro y encantador hábito de vivir». Sólo así todo volverá a ser «como antes» (Se lo escribe a Ferenczi el 4-2-1920)[158].

¿Qué quiere decir como antes? Sin duda: la estructura fijada de un sistema que no puede tambalearse incluso por la presencia de una muerte real. La importancia de esa estructura (el sistema freudiano propiamente dicho) era una obsesión en Freud, y es lo que le hace admirar a Lou Andreas-Salomé. Le escribe desde Csorbató el 13-7-1917[159]: «Es evidente que usted se anticipa a mis pensamientos y los complementa siempre, tratando […] de completar mis fragmentos y construir con ellos una estructura». Y de repente lo inesperado: «¿Le han dicho ya que me han propuesto para el Premio Nobel?». Para ello necesita sin duda «situarse» en un sistema, en una concepción globalmente sistematizada. ¿Cuál es la clave que Freud ve como eje de tal planteamiento en su carta a Lou Andreas-Salomé? Esta clave, sin duda: «Tengo la impresión de que lo que afirmo es cierto [¡esto es grandioso: la afirmación misma de su propia debilidad!] especialmente desde que empecé a emplear el concepto de libido narcisista». (Era así, decíamos, como trató de resolver en parte el problema de las «neurosis de guerra».) Para a continuación establecer una demarcación de distancias: «Sin esta tendencia me parece que usted también me hubiera abandonado en favor de los constructores de sistemas, tales como Jung o más bien Adler». ¿De modo que era esto? ¿El fragmentarismo subjetivo vs. la conceptualización global? Los planteamientos de Jung y Adler habían acabado por convertirse en un sistema, mientras que el pensamiento de Freud se configuraba sólo a través de una sarta de fragmentos que no acababan de convertirse en «estructura». Aún no ha construido una teoría (estamos, recordemos, en 1917): «Mas a pesar de que los años van pesando sobre mí, no tengo prisa». Un poco antes, el 5-6-1917 había escrito a Georg Groddeck[160]. No, Groddeck no será rechazado como Jung o Adler. Más: Freud insiste en que Groddeck había sido capaz de captar la esencia de la cuestión de «la jauría»: por

ejemplo, la transferencia y la resistencia. Sólo queda un problema: ¿se puede dar al nombre de subconsciente (Das Unbewusste) el término sustitutivo o añadido de Id? Freud vuelve a sus obsesiones: el subconsciente no necesita ampliarse para abarcar los ámbitos orgánicos: «el subconsciente ejerce sobre los procesos somáticos una influencia mucho más flexible que la del acto consciente»[161]. Pero después de citar a Ferenczi y a Lamarck como autores favorables al respecto, Freud retorna al problema crucial de la imagen del grupo. ¿Cómo volver a formar un grupo si hasta Groddeck, que es diez o quince años más joven que él, reivindica su originalidad? Freud no puede concebir –tras Jung y Adler– que el grupo pueda existir como algo original fuera del pensamiento de Freud. Pero hay más, y siempre insistente: ¿dónde establecer el límite, una vez más, entre lo psíquico y lo orgánico? Y Freud añade una frase increíble: «Para mí es tan arbitrario dotar a todas las criaturas de la Naturaleza con una psique, como negar radicalmente que la posean»[162]. Y lo más sorprendente viene a continuación: el subconsciente es sin duda el mediador más importante entre lo físico y lo mental. Esto lo había dicho siempre, pero enseguida añade: «y quizás hasta resulte el muy buscado y jamás hallado “eslabón perdido”»[163].

Siempre Darwin, siempre la obsesión evolucionista. ¿Quién puede negarlo a estas alturas? Y, mucho más, conforme seguimos rastreando hacia más atrás. El 27-7-1916[164] ya le había narrado a Lou Andreas-Salomé (y tras hablarle de Rainer M. Rilke) el problema de la necesidad de la sistematización de sus enseñanzas, de sus teorías. Algo que no se veía siquiera en sus Conferencias sobre el sueño, y quizás –pero sólo quizás– esbozado en su Vida Cotidiana. Freud está aproximándose radicalmente a lo que en 1919 se confirmará como lo siniestro: «el desencanto habitual que me producen los seres humanos. No siento amargura y sé que no hay razón para experimentarla» (a Eduard Hitschmann, Viena 7-5-1916)[165]. El 30-7-1915 ya había escrito también a Lou Andreas-Salomé: «me siento a veces tan aislado como durante los primeros diez años». Pero añade: «No puedo ser optimista; mas difiero de los pesimistas en que las cosas malvadas, estúpidas e insensatas no me irritan, porque las he aceptado desde el primer momento»[166]. ¿Cómo escribir entonces?: «Sé que al escribir tengo que cegarme artificialmente para concentrar toda la luz en los lugares oscuros, renunciando a la cohesión, a la armonía, a los efectos edificantes y a todo aquello que usted llama el elemento simbólico, pues me asusta el convencimiento de que tal meta, tales expectativas, lleven dentro de sí el riesgo de alterar la verdad» (carta a Lou Andreas-Salomé, 25-5-1916)[167].

¿Escribir? O sea: ¿concentrar la luz en los lugares oscuros?, ¿renunciar en fin al

sistema (a la cohesión, a la armonía), indudablemente por tanto a la mentira de los efectos edificantes o moralizantes, lo que implicaría decir la mentira? ¿Partir pues del coste –del riesgo– de alterar la verdad? ¿Qué verdad? Freud nos remite increíblemente de entrada a una verdad casi autobiográfica: «Por qué yo –e incidentalmente también mis seis hijos adultos– nos sentimos impulsados a comportarnos como seres humanos decentes, me resulta totalmente incomprensible» (a James J. Putnam, Viena 8-7-1915)[168]. ¿Seres humanos decentes? El planteamiento es deslumbrante, puesto que ahí radica todo: ¿dónde está la posibilidad de legitimar un mundo sin-sentido, por qué actuar dentro de la Norma, por qué no arrasarlo todo desde el interior del propio yo y su necesidad de satisfacción? Por supuesto el superyó lo limita pero no se lo impide. Es el yo-soy quien lo impide. Pero, ¿hasta qué punto ese yo-soy ideológico puede ser sino como un haz de contradicciones en sí mismo? ¿Hasta qué punto el yo-soy puede admitir siempre la moral del deber social kantiano, la atmósfera de la explotación capitalista que, a su vez, configura al inconsciente ideológico? Pero hay más, algo que sí que atañe directamente al análisis, su escritura y su aplicación. Freud no es cura, pero tiene que situarse, para ser analista, entre las personas cuerdas, las normales, a las que debe aplicarse el análisis, como en cierto modo hacen los clérigos protestantes en su diálogo (carta a Oskar Pfister, Viena, 18-1-1909)[169], e incluso en una carta a Jung (Viena 25-1-1909): «Yo y el “Protestant Monthly”. ¡Imagínese!»[170]. ¿Cuál es entonces el riesgo de la verdad, por qué esa deriva hacia la moral autobiográfica?[171].

Nos lo imaginamos, por supuesto. En el fondo no hay manera de legitimar una moral, todo es pura convención. Pero, ¿por qué no? El diálogo con el pastor protestante o la confesión con el sacerdote católico, ¿no son la clave remota, incluso el sustituto actual, del psicoanálisis? Más aún en un ámbito judaico que carece de confesión, pero obsesionado por la interpretación de la Ley –La Kábala– como se nos mostrará en todos los libros de Kafka. Quiero decir: ¿qué es lo que hace que la gente cuerda, normal, decente, acuda al analista? ¿No es eso lo que nos explica la inesperada escritura/lectura autobiográfica del propio Freud, incluso desviándonos del eje de su pregunta clave? Esto es: ¿dónde está el trasfondo de una escritura que intenta inscribirse entre la oscuridad y la luz? ¿Cómo pagar entonces el riesgo de la verdad?

En otra carta a James J. Putnam, desde Viena (1-1-1913), Freud lo había dejado ya bastante claro: «Las diferencias científicas son inevitables, después de todo, en el desarrollo de una nueva ciencia, y aun los errores, como he podido comprobar personalmente, tienen muchos aspectos beneficiosos. Sin embargo,

estas desviaciones y reformas de carácter teórico van de la mano con los sentimientos personales heridos, lo que no dice mucho en favor de la humana naturaleza»[172].

Una vez más la aridez de la teoría, una vez más la porquería de la ambición y de la miseria de la Naturaleza Humana. Puesto que desde muy pronto para Freud el problema había sido éste: «¿Por qué no conceder a la experiencia "individual" el puesto que le corresponde junto a la experiencia ancestral?» (carta a Else Voigtländer, Viena, 1-10-1911)[173]. O sea: si la naturaleza ancestral existe, ¿cómo actúa dentro de ese ancestro la experiencia –incluso la supuesta libertad– individual? Claro que para nosotros la cuestión es muy otra: dejándonos de ancestros, ¿cómo se constituye la individualidad histórica? Ésa es la oscuridad casi insoluble de la escritura de Freud, salvo cuando habla de sí mismo, cuando habla personalmente. Una situación (la que culminará en la verdad de lo siniestro) que Freud aplica a sus propias teorías: «En lo que a mí personalmente respecta, no me hago demasiadas ilusiones. Estamos atravesando una época más bien sombría, y sólo la generación siguiente se beneficiará con el reconocimiento de nuestros esfuerzos» (carta a Karl Abraham, 2-1-1912)[174].

Lo cual sí que supone la auténtica utopía de Freud: la escritura analítica (como la cura) no es cuestión de generaciones. No está terminada nunca y será interminable siempre.

El 19-9-1939 Freud escribe su última carta. Está fechada en Londres y dirigida al poeta Albrecht Schaeffer. Dice así:

Querido señor Schaeffer:

¡Con qué alegría he recibido su inesperada carta! ¡Cuántas veces he pensado en mi poeta durante estos tiempos, vacíos en ciertos aspectos, preguntándome a qué rincón de este desbarajustado mundo le habían impulsado los acontecimientos de su patria!

Me alegró muchísimo saber que lo que yo temía no ocurrió y que ha encontrado una compañera tan valiosísima en su esposa.

No todo lo que pueda decirle de mí coincidiría con sus deseos, pero tengo más de ochenta y tres años, debiera haber muerto ya y sólo me queda seguir el

consejo de su poema: Espera, espera.

Muy sinceramente suyo,

Freud[175]

Freud murió tres días después, en la madrugada del 22 al 23 de septiembre. No intentó nunca descifrar la poesía, pero murió pensando en ella. Sin duda a nosotros nos queda mucho camino por recorrer para pensar la escritura, a partir de las alcantarillas de nuestras oscuras ratas, freudianas y no freudianas. ¿Cada noche y cada día las ratas, Doctor Freud? Acaba de amanecer y debo salir de los sótanos. Quizás no sepa escribir bien de noche, pero desde luego soy incapaz de hacerlo a la luz falsa del día. Me asusta ese cristal, pero hay que volver a escribir.

Adiós, Doctor Freud: gracias por enseñarnos sólo eso. Que la vida es un relámpago entre dos oscuridades, y que la escritura es el invento más fantásticamente genial –el único posible– para intentar atrapar la oscuridad de ese relámpago. O sea, el fracaso absoluto y sin arcoíris. Pero qué le vamos a hacer. Odio los museos de cera. De modo que, para la costumbre de vivir, mañana no tendré más remedio que volver a bajar a los sótanos donde usted dejó algunos de los más inquietantes libros de la Biblioteca.

[1] Vuelve a ser sintomático que en su Abriss final Freud hable del cambio de las relaciones sexuales (fijadas en determinadas épocas, diríamos de «celo») desde los animales (digamos: los monos) al paso de no-relaciones sexuales «fijadas» (entre seres humanos), como una de las posibles claves de la «hominización» en la cadena biológica. Pregunto: ¿latía esto en el inconsciente de Lacan cuando señaló que la diferencia básica entre hombres y animales radicaba precisamente en el hecho de que en los hombres no existían «relaciones sexuales» fijadas? Claro que Lacan quería decir mucho más, pero me limito a preguntarlo.

[2] Resulta obvio, también, recordar hasta qué punto Freud nos señalaba cómo el yo psíquico era un desgajamiento, un desgarramiento del Ello aproximadamente en torno a los cinco años. Pero un desgarramiento siempre, por ello, «como proceso», como «proyecto», como pugna por hacerse: el desgarramiento no

acaba nunca.

[3] Vid. la citada edición de Orbis, tomada de Biblioteca Nueva, 3 tomos (supra, en la Tercera parte, «II. Freud o el Wilhelm Meister que no sabía qué aprender (El Quijote, El coloquio de los perros y Flaubert)», nota 3). Acudiremos lógicamente a otros textos paralelos.

[4] (Carta 107) 13-07-1891, Epistolario. Tomo II (1884-1909), p. 252.

[5] Paula Fichtl, la sirvienta de Freud, nos cuenta que Freud «casi siempre leía una novela policiaca de Sherlock Holmes, pero también de Gilbert Chesterton, Agatha Christie o Dorothy Sayers […] El señor profesor sabía casi siempre quién era el asesino pero si luego resultaba ser otro se enfadaba». Cfr. Detlef Berthelsen: La vida cotidiana de Sigmund Freud. Recuerdos de Paula Fichtl, Barcelona, Península, 1995. Los recuerdos abarcan desde 1929 hasta la muerte de Freud.

[6] (110) Tomo II, p. 257. La correspondencia completa con Fliess se editó, en 1950, con el título de Los orígenes del psicoanálisis. El extraño caso Fliess/Freud ya lo hemos apuntado antes. Quizá sería divertido hablar de un Mister Jeckyll y un Doctor Hyde pero en el interior de cada uno (y permítaseme el juego de palabras pues, obviamente, el Dr. era Jeckyll y el Mister era Hyde).

[7] (111) 2-11-1896. Tomo II, pp. 257-259.

[*] Vid. Oscar Masotta, «Roberto Arlt, yo mismo», en Conciencia y estructura, Buenos Aires, Corregidor, 1969, pp. 189-206.

[8] (111) Tomo II, p. 257.

[9] Ibid., p. 258.

[10] (112) Tomo II, pp. 260-261.

[11] Ibid., p. 261.

[12] Ibid.

[13] (113) Tomo II, pp. 262-264.

[14] Ibid., p. 262.

[15] Ibid., p. 263.

[16] Ibid., p. 264.

[17] Quizás habría que anotar, en todo lo que se refiere al asunto de las cuevas, que se trata más bien, que de un sucedáneo sexual, de un narcisismo libidinal (el del propio Freud y su obsesiva imagen de posesión/coleccionismo).

[18] (114) Carta a Fliess, del 20-8-1898, Tomo II, pp. 264-265.

[19] Ibid., p. 265.

[20] Ibid.

[21] (115) Tomo II, pp. 266-267.

[22] Lo que implica, obviamente, negar todo el racionalismo burgués establecido. Cfr. en el mismo sentido, aunque desde otra perspectiva como es obvio, las apasionadas reflexiones de Borges sobre el sueño.

[23] (116) Tomo II, pp. 268-269.

[24] (111) Tomo II, p. 258.

[25] (115) Tomo II, pp. 266-267.

[26] Ibid., p. 266.

[27] (116) Tomo II, p. 268.

[28] Ibid., p. 269.

[29] (117) Tomo II, pp. 270-271.

[30] (118) Tomo II, pp. 271-272.

[31] Ibid., p. 272.

[32] (119) Tomo II, pp. 273-275.

[33] Ibid., p. 275.

[34] En realidad los puestos académicos eran otorgados, a propuesta de la Universidad, por el Gobierno a través incluso de un informe policial.

[35] (120) Tomo II, pp. 276-277.

[36] Ibid., p. 277.

[37] (122) A Karl Kraus, 12-1-1906. Tomo II, pp. 280-281.

[38] Y se defiende muy mal: diciendo que las ideas científicas no son de nadie, recurriendo a tópicos que enseguida se iban a volver contra él mismo.

[39] (123) Tomo II, p. 282.

[40] (124) Tomo II, pp. 283-286. La cita aparece en la p. 283.

[41] Ibid., p. 283.

[42] Con todo, resulta importante señalar que, como anota Ernest Jones, Freud considerará ya lograda su escritura a partir de la Traumdeutung y de los Ensayos sobre la teoría sexual. La Gradiva es importante porque «generaliza» la cuestión de los sueños a todos los niveles, a la vez que los «concreta» en su caso literario.

[43] (124) Tomo II, p. 285.

[44] Ibid., p. 284.

[45] (125) Tomo II, pp. 286-287.

[46] (126) Tomo II, pp. 287-288.

[47] Ibid., p. 287.

[48] Ibid., p. 288.

[49] Ibid., p. 287.

[50] Ibid., p. 288.

[51] Ibid., p. 288.

[52] Ibid.

[53] Ibid.

[54] (127) Tomo II, pp. 289-291.

[55] Ibid., p. 289.

[56] Ibid.

[57] Ibid.

[58] Ibid., p. 290.

[59] Por supuesto, la imagen la tomamos de Gramsci: pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad, etcétera.

[60] (127) Tomo II, p. 290.

[61] (128) Tomo II, pp. 291-293. La cita aparece en la p. 291.

[62] Cartas 128 a 133, Tomo II, pp. 291-300.

[63] (133) Tomo II, p. 300.

[64] (130) Tomo II, pp. 294-296. La presente cita aparece en la p. 294.

[65] Ibid.

[66] No entramos en los infinitos debates «antropológicos» acerca de la diferencia entre cultura y civilización.

[67] (129) Tomo II, p. 293.

[68] (130) Tomo II, p. 294.

[69] Ibid.

[70] La influencia del horizonte ideológico de la Fenomenología es aquí

transparente.

[71] (130) Tomo II, p. 294.

[72] Ibid.

[73] (132) Tomo II, pp. 296-300.

[74] Habría que recordar quizás aquí la importancia que cobra la posición del dedo de Moisés en su interpretación de la obra de Miguel Ángel.

[75] (132) Tomo II, p. 299.

[76] (133) Tomo II, p. 300.

[77] Ibid.

[78] (134) Tomo II, pp. 300-301.

[79] (135) Tomo II, pp. 302-303.

[80] Ibid., p. 302.

[81] Ibid.

[82] Ibid., p. 303.

[83] Ibid.

[84] Repito que la escritura, cualquier escritura, se desgaja siempre del tronco único que en la práctica constituye la fusión del inconsciente ideológico y el inconsciente libidinal, del «yo» y del «yo soy».

[85] (287) Epistolario. Tomo III (1910-1939), pp. 480-482.

[86] (283) Tomo III, p. 476.

[87] Ibid.

[88] (285) Tomo III, pp. 478-479.

[89] Ibid., p. 478.

[90] (286) Tomo III, p. 479.

[91] Ibid.

[92] Foucault.

[93] (288) Tomo III, pp. 482-483. La presente cita aparece en la p. 482.

[94] (290) Tomo III, pp. 485-486. La presente cita aparece en la p. 485.

[95] Ibid.

[96] Ibid. Cfr. lo dicho antes sobre la publicidad.

[97] No voy a entrar ahora en la cuestión del fetichismo y la mercancía. Sería interminable. Como la mera alusión aleatoria que hago al hablar del valor de uso y de cambio. Cfr. también los textos sobre el fetichismo sexual, del propio Freud, concebido asimismo como signo del desplazamiento de una verdad previa, la verdad del falo, pero ésta es una cuestión que ya empieza a ser exhaustiva.

[98] (293) Tomo III, p. 488.

[99] Ibid.

[100] Claro está que esta «evolución» psíquica no es tal, sino algo que siempre acompaña o determina: es el problema de la regresión continua.

[101] (294) Tomo III, pp. 489-490. La presente cita aparece en la p. 489.

[102] (295) Tomo III, pp. 490-491. La presente cita aparece en la p. 491. Según Élisabeth Roudinesco, Freud añadió una nota a la visita de la Gestapo, recomendando su buen «quehacer». Claro que es difícil precisar el sentido de esa recomendación –que la propia Gestapo le pide– y lo que hubiera hecho otro en su lugar [vid. ahora Élisabeth Roudinesco, Freud en su tiempo y en el nuestro, Barcelona, Debate, 2015, pp. 439-440].

[103] (298) 13-5-1938. Tomo III, pp. 492-494. La presente cita aparece en la p.

493.

[104] (307) Tomo III, pp. 502-503. La cita aparece en la p. 503 [cfr. Thomas Mann, José y sus hermanos, Madrid, Guadarrama, 1977, 4 vols.].

[105] Cfr. sobre Brecht el libro Brecht, siglo XX (coordinado por mí, Juan Carlos Rodríguez) en la colección De guante blanco, de la editorial granadina Comares, en 1998.

[106] (302) Tomo III, pp. 498-499. La cita aparece en la p. 498.

[107] Ibid. En la carta (198) a Karl Abraham del 26-12-1922 (p. 384) explica los motivos de su ruptura con Adler a propósito de la manera fisiológica con que Adler hablaba del Arte. Sólo aquellos que padecen defectos congénitos decisivos llegan a ser pintores o delineantes. Pero Freud considera a todos los artistas modernos como visionarios congénitos, sólo que «espirituales».

[108] (272) Tomo III, pp. 463-464.

[109] (271) Tomo III, pp. 462-463.

[110] Teniendo en cuenta que los mecanismos «de censura» habían sido siempre –en otro sentido– algo clave en el paisaje de las figuras de la escritura analítica.

[111] Seguirá siendo clave en Lacan. Cfr. la biografía escrita por Élisabeth Roudinesco, Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée, París, Fayard, 1993 [trad.: Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento, Barcelona, Anagrama, 1995]. De nuevo la etología.

[112] (268) Tomo III, pp. 459-460.

[113] (262) Tomo III, p. 453.

[114] (258) Tomo III, pp. 448-450 [cfr. Stefan Zweig, La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud), Barcelona, Plaza & Janés, 1961].

[115] Ibid., p. 448. Por supuesto que se trata del fantasma del «doble», pero también del hecho básico de que no hay autobiografía posible.

[116] Para aclarar un poco el panorama deberíamos establecer al respecto que

Anna O., como señalábamos desde el principio (y como todo el mundo debería saber), no es en estricto un «caso» de Freud. Como decimos fue un caso de Breuer, que éste le transmitió a Freud: cómo la paciente se había enamorado de él y él había tenido que huir. A Freud le sorprendió sobre todo la realidad de la «transferencia erótica» y así se lo comunicó a Charcot. Lo que ocurre es que Freud no se recuperó nunca de tal «neurosis transferencial» y la incorporó continuamente a sus reflexiones. De ahí la habitual confusión entre este caso de Breuer y los verdaderos cinco casos considerados como los «canónicos» de Freud. O sea, como decíamos:

– El hombre de las ratas (o el caso de la «deuda simbólica», a través de una deuda dineraria impagable).

– El hombre de los lobos (o el caso de los lobos que aparecen en el nogal a través de la ventana, esto es, el «marco del fantasma» y del nombre propio).

– El caso Schreber (o el caso de las Memorias leídas desde «fuera»: el intento de «leer» la paranoia).

– El caso Dora (o el caso de la supuesta amante del padre, como clave de la «otra mujer» e imagen de la histérica que quiere atrapar a esa otra mujer).

– El caso «Juanito» (Herbert Graft, como «imago directa» de la sexualidad infantil: la fobia de los caballos, etcétera).

Ahora bien: éstos son sólo los casos que Freud nos narró como directamente «tocados» por él, como las experiencias propias más importantes. Sin embargo, como ha señalado James Strachey (siguiendo a Lacan), los casos clínicos de Freud son mucho más amplios, como los narrados en «Estudios sobre la Histeria» o en otros análisis neuróticos… Quiero decir: son los «otros» casos de Freud los que de verdad me han interesado en este libro, como puede observarse fácilmente.

[117] De cualquier modo el problema sigue siendo la relación entre caso y teoría. Lo indiqué ya en mi Lorca y el sentido: ni la teoría se aplica, ni los casos son la verificación de la teoría o de la hipótesis. La relación teoría-caso se incluye en la

problemática de la práctica teórica, tal como la fue definiendo Althusser a lo largo de sus diversos trabajos. Lo hemos señalado anteriormente.

[118] (259) Tomo III, pp. 450-451.

[119] (260) Tomo III, pp. 451-452.

[120] (259) Tomo III, p. 450.

[121] Cfr. «Leonardo da Vinci y sus recuerdos de la niñez», Viena, 1911; o bien «El Moisés de Miguel Ángel», Viena, 1914.

[122] Se trataba de Alfred von Berger, que escribió un artículo titulado «Cirugía del alma» (¡qué título más exactamente freudiano!), publicado en Viena, en la Neue Freie Presse, el 2-12-1895.

[123] (249) Tomo III, p. 441.

[124] Ibid.

[125] (246) Tomo III, pp. 438-439.

[126] Ibid., p. 438.

[127] Ibid.

[128] Ibid., p. 439.

[129] (241) Tomo III, p. 433.

[130] (242) Tomo III, p. 434.

[131] Viena, 1930.

[132] (243) Tomo III, pp. 434-436.

[133] Cfr. Thomas Mann, «El puesto de Freud en la Historia de la cultura moderna» (1929), en Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Barcelona, Bruguera, 1984.

[134] (243) Tomo III, p. 435.

[135] (237) Tomo III, pp. 428, 429. La cita anterior aparece en la p. 428.

[136] (234) Tomo III, pp. 425-427.

[137] (228) Tomo III, pp. 418-419.

[138] Frase tomada de Lassalle.

[139] (228) Tomo III, p. 419.

[140] (219) Tomo III, p. 408.

[141] Carta (213) A Julius Tandler, 8-3-1925, Tomo III, pp. 401-402.

[142] (213) Tomo III, p. 401.

[143] (209) Tomo III, pp. 395-397.

[144] (206) Tomo III, pp. 392-393.

[145] (205) Tomo III, pp. 389-391.

[146] Ibid., p. 391.

[147] (200) 4-3-1923, Tomo III, pp. 385-386. La cita aparece en la p. 385.

[148] Ibid., pp. 385-386.

[149] (201) 25-3-1923, Tomo III, pp. 386-387.

[150] (197) Tomo III, pp. 383-384.

[151] Ibid., p. 383.

[152] (191) Tomo III, pp. 374-376.

[153] Ibid., p. 375.

[154] Cfr. Stefan Zweig, Drei Meister: Balzac, Dickens, Dostojewski, Leipzig, Insel Verlag, 1920 [trad.: Tres maestros. Balzac, Dickens, Dostoievski, Madrid, Cenit, 1934. Traducción y Prólogo de Wenceslao Roces].

[155] (191) Tomo III, p. 374.

[156] (190) Tomo III, p. 373.

[157] (188) Tomo III, pp. 371-372.

[158] (187) Tomo III, p. 371.

[159] (177) Tomo III, pp. 359-360.

[160] (176) Tomo III, pp. 357-359.

[161] Ibid., p. 357.

[162] Ibid., p. 359.

[163] Ibid.

[164] (173) Tomo III, pp. 353-354.

[165] (171) Tomo III, p. 351.

[166] (170) Tomo III, pp. 348-350. La cita aparece en la p. 349.

[167] (172) Tomo III, pp. 351-352. La cita aparece en la p. 352.

[168] (169) Tomo III, pp. 346-348. La cita aparece en la p. 348. Lógicamente la única respuesta posible es la que Freud no podía ver: nos comportamos decentemente, de acuerdo con la Norma hegemónica, porque nuestro inconsciente psíquico no se enfrenta a la Cultura o al Lenguaje en abstracto (ni por supuesto al íntimo mecanismo psíquico del superyó), sino porque ese mecanismo psíquico (incluido el superyó) está constituido siempre por la estructura del inconsciente ideológico que lo configura.

[169] (144) Tomo II, p. 313.

[170] (145) Tomo II, pp. 314-315. La cita aparece en la p. 314.

[171] Una vez más el problema de la ética. Desde el punto de vista freudiano (o incluso desde el estalinista) está claro que no existe ética posible. Desde el Korsch de los años treinta al Colletti de los setenta esto es obvio. Si la ética nace

de la relación sujeto/objeto, entonces, en sentido kantiano (a través de la crítica de Hume), no hay ética posible. Excepto el consenso de la «utilidad» pragmática de Rorty, etc., en el mundo anglosajón. Por el contrario, si pensamos desde la ética como nacida de las relaciones sociales, es obvio que no es posible vivir/pensar desde la explotación o desde la no-explotación. Pensar/vivir desde la no explotación es la auténtica ética marxista, algo que no tiene nada que ver con la naturaleza, etcétera.

[172] (161) Tomo III, pp. 336-337. La cita aparece en la p. 336.

[173] (149) Tomo III, pp. 320-322. La cita aparece en la p. 321.

[174] (150) Tomo III, pp. 323-324. La cita aparece en la p. 323.

[175] (315) Tomo III, p. 509.

Bibliografía citada

Albiac, Gabriel, Caja de muñecas. Figuras de la concepción inmaculada, Barcelona, Destino, 1995.

Althusser, Louis, Lenin y la filosofía, México, Era, 1970.

—, La soledad de Maquiavelo. Marx, Maquiavelo, Spinoza, Lenin, Madrid, Akal, 2008.

Arendt, Hannah, Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, Barcelona, Lumen, 1967 (1999).

Ariès, Philippe, El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen, Madrid, Taurus, 1989.

Asimov, Isaac, Lucky Starr, el Ranger del espacio, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.

Balibar, Étienne, La philosophie de Marx, París, La Découverte, 1993 (trad.: La filosofía de Marx, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000).

—, «La détermination en dernière instance», en Louis Althusser et al., Lire le Capital, París, Presses Universitaires de France (PUF), 1996, pp. 442-453 (trad.: «La determinación el última instancia», en Louis Althusser y Étienne Balibar, Para leer El Capital, México, Siglo XXI, 1983, pp. 237-245).

Béguin, Albert, El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 1954.

Berthelsen, Detlef, La vida cotidiana de Sigmund Freud. Recuerdos de Paula Fichtl, Barcelona, Península, 1995.

Borges, Jorge Luis, El Aleph, Madrid, Alianza Editorial/Emecé, 1988.

Bousoño, Carlos, Teoría de la expresión poética [1952], Madrid, Gredos, 1970, 2 vols.

Brecht, Bertolt, Poemas y Canciones, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

—, Narrativa completa. 3. Historias del señor Keuner. Me-ti. Libro de los cambios, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Brown, Norman O., Eros y Tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia, México, Joaquín Mortiz, 1967.

Cervantes, Miguel de, Novelas Ejemplares, Madrid, Cátedra, 1980, 2 vols.

Derrida, Jacques, L'ecriture et la différence, París, Le Seuil, 1967 (trad.: La escritura y la diferencia, Barcelona, Anthropos, 1989).

—, Glas, París, Galilée, 1974 (trad.: Glas, Madrid, La Oficina, 2015).

—, Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional, Madrid, Trotta, 1995.

—, Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl, Buenos Aires, Manantial, 2000.

—, «Ser justo con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis», Er. Revista de filosofía, 17-18 (1994-1995), pp. 105-158; y en Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, XV.53 (1995), pp. 225-254.

Duras, Marguerite, Días enteros en las ramas, Barcelona, Seix Barral, 1957.

Fernández Buey, Francisco, La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado, Barcelona, Crítica, 1991.

Fisk, Robert, La gran guerra por la civilización. La conquista del Oriente Próximo, Barcelona, Destino, 2006.

Flournoy, Théodore, Espíritus y médiums (Metapsíquica y Psicología), Madrid, La España Moderna, 1916, 2 vols.

Foucault, Michel, Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs, París, Gallimard, 1976 (trad.: Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres, Madrid, Siglo XXI, 1987).

—, De lenguaje y literatura, Barcelona, Paidós, 1996.

Freud, Sigmund, La interpretación de los sueños, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

—, Autobiografía. Historia del movimiento psicoanalítico, Madrid, Alianza Editorial, 1973.

—, Obras completas. Tomo IX, Madrid, Biblioteca Nueva, 1975.

—, Esquema del Psicoanálisis, Buenos Aires, Paidós, 1979.

—, Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1978-1985, 24 tomos.

—, Obras completas, Buenos Aires, Biblioteca Nueva/Orbis, 1993, 23 tomos.

—, Los textos fundamentales del psicoanálisis, Madrid, Altaya/Alianza Editorial, 1993.

García Lara, Fernando, El lugar de la novela erótica española, Granada, Diputación Provincial, 1986.

Gay, Peter, Freud: A Life For Our Times, Nueva York, Norton, 1988 (trad.: Freud: una vida de nuestro tiempo, Barcelona, Paidós, 1990).

Gilbert, Sandra M. y Gubar, Susan, The Madwoman in the Attic. The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination, New Haven, Yale University Press, 1979 (trad.: La loca del desván. La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 1998).

Goethe, Johann W., Los años de aprendizaje de Guillermo Meister, Madrid, Espasa-Calpe, 1931, 3 vols.

Gopegui, Belén, La conquista del aire, Barcelona, Anagrama, 1998.

Grandes, Almudena, Atlas de geografía humana, Barcelona, Tusquets, 1998.

Groddeck, Georg, El libro del Ello, Madrid, Taurus, 1973.

—, Sobre Ello. El sentido de la enfermedad, Irún, Iralka, 1996 (edición de Ángel Cagigas).

—, El buscador de almas. Una novela psicoanalítica [1921], Madrid, Sexto Piso, 2014.

Heidegger, Martin, Conferencias y artículos, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

Husserl, Edmund, L'origine de la géométrie, París, PUF, 1962 (trad. e introducción de Jacques Derrida).

Jones, Ernest, Vida y obra de Sigmund Freud, Barcelona, Anagrama, 1970, 3 tomos (Edición abreviada a cargo de Lionel Trilling y Steven Marcus).

Klay, Phil, Nuevo destino, Barcelona, Random House, 2015.

Kofman, Sarah, The Enigma of woman. Woman in Freud's Writings, Cornell University Press, 1985 (trad.: El enigma de la mujer ¿Con Freud o contra Freud?, Barcelona, Gedisa, 1997).

Krafft-Ebing, Richard von, Psicopatía sexual. Estudio Médicolegal para uso de médicos y juristas, Buenos Aires, El Ateneo, 1955.

Le Goff, Jacques, El nacimiento del Purgatorio, Madrid, Taurus, 1989.

Macherey, Pierre, Pour une théorie de la production littéraire, París, F. Maspero, 1966 (trad.: Para una teoría de la producción literaria, Caracas, Biblioteca Universidad Central de Venezuela, 1974).

—, En lisant Jules Verne, Caen, De L'Incidence Éditeur, 2018.

Mann, Thomas, José y sus hermanos, Madrid, Guadarrama, 1977, 4 vols.

—, Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Barcelona, Bruguera, 1984.

Marx, Karl, El Capital. Libro Primero. Volumen 3. El proceso de acumulación del capital, ed. de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1980 [hay una reciente reed. en 3 tomos, 2017].

— y Engels, Friedrich, Obras Escogidas, Madrid, Akal, 1975, 2 vols. (reimp. 2016).

Masotta, Oscar, «Roberto Arlt, yo mismo», en Conciencia y estructura, Buenos Aires, Corregidor, 1969, pp. 189-206.

Mora, Ángeles, La canción del olvido, Granada, Diputación Provincial, 1985 (2.ª ed. corregida: Madrid, La Palma, 2018).

Negri, Antonio, El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad, trad. de Clara de Marco, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994 (nueva ed., con traducción de Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015).

Olalla, Ángela, «La educación de las niñas según los tratadistas de los siglos XVII y XVIII», en Aurora López; Mª Ángeles Pastor (eds.), Crítica y ficción literaria. Mujeres españolas contemporáneas, Granada, Universidad de Granada/Seminario de estudios de la mujer, 1989, pp. 131-146.

—, «La novela familiar y el feminismo», en VV.AA., Cursos de la Universidad de Granada en Ceuta (IX edición, 1-17 septiembre 1997), Ceuta, Instituto de Estudios Ceutíes, 1998, pp. 93-102.

Rodríguez, Juan Carlos, Teoría e historia de la producción ideológica. 1. Las primeras literaturas burguesas, Madrid, Akal, 1974, colección Manifiesto, serie: Teoría y Crítica (2.ª ed. en la colección Universitaria, 1990; 3.ª ed. en la colec. Cuestiones de antagonismo, 2017).

—, «Del primer al último tango (Notas sobre melodrama y populismo en la literatura latinoamericana)», en VV.AA., Granada Tango. Libro para bailar con las ciudades y en solidaridad con nosotros mismos, Granada, La Tertulia, 1982, pp. 45-107 (2.ª ed.: Madrid, Euroliceo, 1996); y reimpr. «corregido y ampliado» en: Juan Carlos Rodríguez, Entre el bolero y el tango (o cuando los cuerpos hablan), Granada, Icile/Los libros imposibles, 2015, pp. 15-127.

—, La norma literaria, Granada, Diputación Provincial, 1984 (2.ª ed. «revisada y aumentada»: 1994 / 3.ª ed.: Madrid, Debate, 2001).

—, Moratín o el Arte Nuevo de hacer Teatro (Con la edición facsímil de la «Vida de Guillermo Shakespeare» y la traducción de «Hamlet» de Leandro Fdez. de Moratín, Granada, Caja General de Ahorros de Granada, 1991.

—, Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia, Madrid, Akal, 1994.

—, La poesía, la música y el silencio (De Mallarmé a Wittgenstein), Sevilla, Renacimiento, 1994.

—, «Brecht y el poder de la literatura», en Juan Carlos Rodríguez (coord.), Brecht, siglo XX, Granada, Comares, 1998, pp. 15-207; reimpr. en Juan Carlos Rodríguez, De qué hablamos cuando hablamos de marxismo (Teoría, literatura y realidad histórica), Madrid, Akal, 2013, pp. 209-319.

—, Dichos y escritos (Sobre «La otra sentimentalidad» y otros textos fechados de poética, Madrid, Hiperión, 1999.

—, «La literatura y la pesadilla del yo (Freud y los dos inconscientes)», en Aurora Conde et al. (eds.), Matrices del siglo XX: Signos precursores de la posmodernidad, Madrid, Universidad Complutense/SIC, 2001, pp. 393-425.

—, De qué hablamos cuando hablamos de literatura. Las formas del discurso, Granada, Comares, 2002.

—, Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración), Universidad de Granada, Granada, 2011.

—, «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial», Álabe, 12 (julio-diciembre 2015), pp. 181-194.

Rorty, Richard, Consecuencias del pragmatismo, Madrid, Tecnos, 1982.

Roudinesco, Élisabeth, La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia. 1885-1986, Madrid, Fundamentos, 1988-1993, 3 vols.

—, Jacques Lacan. Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée, París, Fayard, 1993 (trad.: Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento, Barcelona, Anagrama, 1995).

—, Freud en su tiempo y en el nuestro, Barcelona, Debate, 2015.

Snow, C. P., Las dos culturas y un segundo enfoque, Madrid, Alianza Editorial, 1977.

Timpanaro, Sebastiano, El lapsus freudiano, Barcelona, Crítica, 1977.

Trilling, Lionel, A mitad del camino, Barcelona, Seix Barral, 1958.

—, Más allá de la cultura, Barcelona, Lumen, 1968.

—, La imaginación liberal, Barcelona, Edhasa, 1971.

—, El yo antagónico. Nueve ensayos críticos, Madrid, Taurus, 1974.

Valéry, Paul, La idea fija, Madrid, La Balsa de la Medusa/Visor, 1988.

VV.AA., Penser la folie: essais sur Michel Foucault, París, Galilée, 1992 (trad.: Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault, Buenos Aires, Paidós, 1996).

Wellek, René y Warren, Austin, Teoría literaria, Madrid, Gredos, 1969 (Prólogo: Dámaso Alonso).

Zweig, Stefan, Drei Meister: Balzac, Dickens, Dostojewski, Leipzig, Insel Verlag, 1920 (trad.: Tres maestros. Balzac, Dickens, Dostoievski, trad. y prólogo de Wenceslao Roces, Madrid, Cenit, 1934; hay una edición reciente con trad. de Joan Fontcuberta, Barcelona, Acantilado, 2004).

—, La curación por el espíritu (Mesmer, Mary Baker-Eddy, Freud), Barcelona, trad. de Francisco Payarols, Plaza & Janés, 1961; nueva edición (2006) disponible, con traducción de Joan Fontcuberta, en Acantilado.

—, Obras completas. IV. Memorias y Ensayos, Barcelona, Juventud, 1953.